ISSN 0024-7359



S'accompagner
une question d'humanité

Fabienne DAULL
Brigitte DELMOTTE
Jean-Marie GUEULLETTE
Philippe LEFEBVRE
Donatien MALLET
Pascal MARIN

267

Juillet - Septembre 2005

Revue publiée avec le concours du centre national du livre

Juillet-Septembre 2005 - tome LIV - 3

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2005

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82

courriel : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://www.lumiere-et-vie.com



n° 267



S'accompagner
Une question d'humanité

Les avatars d'une évidence

Quand le mot est en vogue, c'est souvent la chose qui est en train de disparaître, en tout cas qui devient fort problématique. N'est-ce pas ce qui se passe avec l'accompagnement ? On y recourt d'autant plus que prolifèrent les situations d'abandon, d'isolement, de rupture, les pathologies personnelles et collectives dues à l'effritement du lien social ; on en parle d'autant plus que de puissants courants culturels et médiatiques renforcent les préférences individualistes, célèbrent la rapidité et la mobilité des rencontres, exaltent la revendication d'autonomie. La civilisation contemporaine soutient des idéaux de compétition et d'efficacité mesurable qui, laissés à leur logique, ne favorisent guère les relations d'accompagnement. C'est pourquoi, si celles-ci ne manquent pas, elles se manifestent le plus souvent sur le mode de la réaction ou du palliatif et s'appliquent à des situations bien caractérisées : celles qu'engendrent la maladie, le handicap, le grand âge, les difficultés d'adaptation sociale et professionnelle, les crises du couple et de l'éducation ; ou alors, traditionnelles mais très minoritaires, ce sont les expériences de suivi spirituel et religieux. C'est en réponse à ces deux grands types de pratiques qu'on en est venu depuis deux ou trois décennies à organiser des formations, à spécialiser du personnel, pour « accompagner ». Cet ensemble de phénomènes contrastés nous instruit et nous avertit. Faire route ensemble - dimension commune, immémoriale, évidente, de la simple humanité - s'est constitué sous nos yeux en objet à construire, documents et techniques à l'appui, en exercice de compétences bientôt réservées à qui possédera un brevet pour les prouver. Tel est le paysage nouveau et rapidement évolutif qui fait aujourd'hui parler d'accompagnement.

Il est nécessaire de le considérer avec recul pour mieux l'évaluer. La problématique de ce numéro ne consiste pas à inventorier les nombreux secteurs qui se partagent ce paysage. Deux domaines seulement ont été

retenus : dans les institutions hospitalières, que signifie accompagner des patients pour les soignants et les agents pastoraux des aumôneries ? Qu'en est-il, à l'heure où s'éprouvent davantage incertitudes et fragilités intérieures, de ce qu'on appelait jadis la « direction spirituelle » ? L'objectif est de mettre en perspective ces pratiques, de retrouver leurs racines, d'étayer leur nécessité de toujours, et aussi de mesurer leur relativité en fonction d'autres paramètres. Pour une revue de théologie, ceux-ci sont à prendre de l'Ecriture. C'est donc l'Ancien et le Nouveau Testaments qui ouvrent le dossier. En eux, s'offre une richesse de parcours qui, mis en récits de styles très divers, prennent valeur de figures, de références inspiratrices, pour les personnes et les communautés croyantes en quête d'une posture juste en matière d'accompagnement. Dans ces passages, on saisit comment chaque homme et chaque femme, qu'il le sache et le veuille ou non, ne peut vivre son humanité que s'il est simultanément accompagnant et accompagné, partageant le pain, comme l'étymologie le suggère, - et la parole - entre compagnons et compagnes. Que cette nécessité de nature et de culture se cristallise en institutions et s'autorise de labels ne lui enlève rien de sa profondeur anthropologique essentielle ; cela manifeste seulement que par tous les moyens, au temps de la performance technique et de l'esseulement face aux écrans électroniques, les humains trouvent encore à s'assurer un minimum vital spirituel. Sous les avatars, l'essentiel n'a pas fini d'insister.

L'Ecriture, d'abord lue pour elle-même, est aussi la source de toute tradition chrétienne authentique qui la relit et la redit de mille manières. La réflexion qui clôt le dossier montre comment parmi d'autres grands lecteurs de la Bible, saint Augustin introduit magistralement à la conviction que nous n'avons qu'un seul Maître. Ce compagnonnage avec le Maître intérieur, en quoi se résume la vie chrétienne, fait plus que respecter le mystère propre à chaque être, il le révèle et l'amène à son accomplissement. Surtout, mieux que tout autre, il crée et consolide les liens d'une vraie communion entre tous (aucun accompagnement n'est strictement duel) : il est capable de délivrer des fascinations de l'image et de rassembler pour partager le pain des signes, pour vivre de la parole échangée.

Le projet et le contenu de ce numéro sont redevables à un séminaire réunissant les enseignants et les étudiants du Centre des études institutionnelles de la province dominicaine de France, à Lille en 2004-2005. Les articles, sauf celui de Fabienne Daull, proviennent de cette recherche commune.

Philippe Lefebvre

"Allons chez Celui-qui-voit" (1 Samuel 9, 9)

Des racines à l'accompagnement spirituel dans l'Ancien Testament ?

Y a-t-il des racines bibliques, d'abord dans l'Ancien Testament, à la pratique de l'accompagnement spirituel ?

Prudence

Nous le pressentons : comme nombre de pratiques chrétiennes, l'accompagnement doit bien avoir quelques points d'ancrage dans la Bible, mais il semble avoir surtout été façonné dans les fabriques de la mentalité moderne[1]. Il s'inscrit donc dans des cadres et répond à des besoins qui n'existaient pas tels quels il y a vingt ou trente siècles. Quand on invoque l'Écriture comme source, on risque d'enrégimenter le propos biblique dans des manières de faire et de dire qui sont résolument les nôtres. Bref, on peut vite confiner au fondamentalisme ou à une certaine négation de l'histoire. Il y aurait ainsi un *homo biblicus* pérenne de l'époque de David jusqu'à aujourd'hui : ses questions demeureraient inchangées et les réponses seraient toujours disponibles dans la Bible, prêtes à l'emploi en tous temps.

---

1. Il résulte d'alchimies complexes où s'entremêlent les déploiements de certaines pratiques chrétiennes et des conduites qui ne sont pas spécifiquement issues du christianisme : exercices spirituels issus de la Renaissance (provenant eux-mêmes en partie de la philosophie païenne), lecture de vie (dont les *Essais* de Montaigne donnent une illustration laïque), obligation de se confesser régulièrement, goût démocratique pour l'"échange" et le "partage", désir de trouver un maître à penser, un "coach" spirituel, etc.

Audace

Ces rappels de prudence ne doivent pourtant pas invalider tout désir d'enquête. Jésus lui-même, quand on lui pose des questions relatives à la vie quotidienne de son époque, renvoie volontiers à l'Ancien Testament : "N'avez-vous pas lu dans l'Écriture ?" Il ne présente jamais la Bible comme un réservoir de réponses intangibles et claires qu'il s'agirait d'appliquer aux situations ; il l'invoque tout au contraire comme un propos surprenant qui n'a jamais été vraiment lu ni authentiquement mis en œuvre. L'Écriture comporte une actualité qui ressurgit périodiquement et que ses lecteurs ont en vérité fort peu perçue. "Est-il permis de répudier sa femme ?" demandent ainsi les Pharisiens à Jésus (Mt 19, 3). Et celui-ci de les reporter au début de la *Genèse* : avant de s'interroger sur la façon de renvoyer une femme, il est bon de voir d'abord comment la rencontrer. La question des Pharisiens semble légitime (y a-t-il des racines bibliques au divorce ?), mais elle découle de leur "dureté de cœur" (Mt 19, 8) ; ils ont fait l'impasse sur une réalité première, toujours d'actualité, que la Bible souligne d'emblée : la rencontre d'un homme et d'une femme. Partant, leur interrogation est inactuelle ; c'est la parole biblique qui exprime une urgence à vivre maintenant.

Proposition

Je propose de reprendre la question qui inaugure cet article, selon ce recours paradoxal à la Bible. La Bible serait en quelque sorte notre actualité cachée. Chercher en elle l'amorce de telle ou telle pratique ne revient pas à établir une "traçabilité" remontant à l'un et l'autre Testament. C'est se laisser d'abord interroger, découvrir des aspects sur lesquels on avait "zappé" ; c'est davantage entendre une voix nouvelle que jeter un regard rétrospectif du haut de nos certitudes. Il est certes risqué de projeter nos questionnements sur la Bible ; il est tout aussi risqué d'estimer que l'on a fait le tour de ces questionnements. C'est peut-être la Bible qui va nous aider à les remettre en chantier.

Il convient pourtant de s'entendre sur une définition minimale de l'accompagnement. Voici l'orientation de sens que je propose : il y a accompagnement quand une personne décide d'en consulter une autre, qu'elle estime qualifiée pour l'aider, afin de comprendre mieux quel chemin Dieu lui ouvre. Il est souhaitable (pour que l'on parle à juste titre

d'accompagnement) que ces deux personnes se rencontrent plus d'une seule fois[2]. Leur relation est non nécessaire et soumise à l'acquiescement de chacun. Elle est marquée par l'inattendu qu'une rencontre occasionne, tout particulièrement quand Dieu y est convié[3].

I

Consulter Dieu

Chercher avec l'aide de quelqu'un d'autre quel chemin Dieu (les dieux) ouvre(nt) devant moi : on peut trouver à cela des parallèles dans bien des cultures, à diverses époques. Pensons aux sibylles, aux pythies, aux marabouts de toutes sortes[4].

Se parler, parler à Dieu

Quand cette pratique est évoquée dans la Bible, elle y acquiert un sens spécifique. L'enjeu dès le commencement est celui de la parole : les humains vont-ils interroger Dieu, sur le fruit défendu par exemple ? Vont-ils parler entre eux de ce fruit ? Rien de tout cela n'a lieu : Adam et Ève ne se parlent pas, ils ne posent pas de question au Seigneur qui est pourtant comme eux un hôte accessible du jardin. Le seul qui parle et rompt toute autre possibilité de communication est le serpent. Dès lors, quand deux personnes, particulièrement quand un homme et une femme, parlent ensemble et parlent avec Dieu pour comprendre mieux où ils vont, la vie commence ! Accompagner un être par la parole en présence de Dieu, c'est quitter la fatalité du dialogue

---

2. L'accompagnement se démarque en cela de la consultation d'un oracle à un moment clé d'une existence ou d'une rencontre qui, pour être importante dans un cheminement, demeure néanmoins isolée (ainsi Joseph rencontrant un homme dans la campagne qui le met sur le chemin de ses frères, Gn 37, 15-17).
3. L'accompagnement se démarque en cela de la performance liturgique et de ses éventuelles conversations ritualisées, ainsi que des consultations de prêtres telles que le *Lévitique* les définit : quand on a telle maladie, on va en faire constater l'éclosion ou la guérison au prêtre, celui-ci interroge et prend les mesures nécessaires.
4. On peut utiliser la Bible comme l'ethnopsychiatre Tobie Nathan utilise les traditions culturelles de ses patients (du Maghreb en particulier), en soulignant que lesdites traditions de soin physique et psychique sont plusieurs fois millénaires (voir par exemple : *L'influence qui guérit,* éd. Odile Jacob, 2001). L'Ancien Testament pour repenser l'accompagnement, c'est renouer avec une expérience de parole sur l'humain qui a une trentaine de siècles pour elle.

impossible. Que l'accompagnement soit biblique ou qu'il soit une pratique actuelle, il participe de toute manière de cette guérilla faite contre le mutisme originel.

Deux ou trois

Un bel exemple nous est fourni dans l'échange d'Isaac et de Rébecca. Ce n'est pas à proprement parler une situation d'accompagnement, mais une sortie du silence et l'annonce de bien des dialogues à venir dans lesquels Dieu sera invité. Rébecca est stérile et Isaac va pour elle implorer le Seigneur. Quand elle se trouve enfin enceinte, Rébecca ressent de tels soubresauts dans son ventre, qu'elle décide d'aller consulter Dieu. Celui-ci lui annonce alors qu'elle porte des jumeaux. Un homme parle à Dieu de sa femme, cette femme exaucée à la prière de son mari interroge Dieu sur son état : le dialogue commence à prendre entre lui, elle et Dieu. Dieu est intégré à l'échange du couple. La parole se dégèle, Dieu est consulté, un avenir est indiqué.

Je citerai encore deux exemples en contraste. Caïn n'a rien répondu aux questions que Dieu lui posait et il n'a pas parlé à son frère Abel (Gn 4, 6-8). Deuxième génération de mutisme après Adam et Ève ; on sait où cela a conduit. Transportons-nous des siècles plus tard. David se réfugie un jour chez son ami Jonathan : Saül, le père de Jonathan, fait peser sur David une menace mortelle. Qu'est-ce que cela signifie ? demande David à son ami. Que faire ? Vers quoi Dieu nous mène-t-il ? Jonathan tente de répondre, il met au point une stratégie pour apprendre jusqu'où Saül veut vraiment aller. Comme il l'a déjà fait, il joue un rôle discret de mentor auprès de David. Lui qui est déjà dans la sphère du pouvoir, il dévoile à David par quelles voies Dieu l'amène vers la royauté. En une très belle formule, il résume l'entretien qu'il poursuit avec David : “Quant à la parole que nous avons dite, moi et toi, YHWH est témoin entre moi et toi, pour toujours” (1 S 20, 23).

Inversant la fatalité de Caïn, deux "frères" se parlent et cherchent quelle tournure les événements prennent, Dieu étant accueilli entre eux deux. Sans doute avons-nous en ce texte une des racines de la parole de Jésus : "Quand deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux" (Mt 18, 20). Ce verset pourrait servir de charte à

l'accompagnement spirituel ! Quand Jonathan a pu débrouiller la situation et conseiller David au mieux, il le quitte en prononçant un propos quasi sacramentel : "Va en paix, puisque nous avons juré tous les deux par le nom de YHWH" (1 S 20, 42)[5].

Y a-t-il dans l'Écriture la reprise, dans des cadres plus précis, de ces échanges que deux personnes consentent à faire entre elles et avec Dieu ? Il me semble qu'il existe de véritables ministères dans lesquels des hommes et des femmes sont investis. Je propose ici deux exemples : l'homme de Dieu Samuel, sorte de *staretz* de campagne, et la prophétesse Debora, qui tient du juge de paix, du stratège, du psychologue et de la béguine.

II

Un exemple de ministère masculin : Samuel le Voyant

Saül est envoyé par son père, en compagnie d'un serviteur, à la recherche d'ânesses enfuies. Les deux hommes ne retrouvent pas les bêtes et perdent leur chemin. Le soir du troisième jour d'errance, Saül décide de rentrer chez son père. C'est alors que le serviteur, qui situe enfin l'endroit où ils sont parvenus, propose à son maître d'aller dans une cité proche : "Voici qu'il y a un homme de Dieu dans cette ville ; l'homme est réputé : tout ce qu'il dit arrivera sûrement. Allons-y donc; peut-être nous annoncera-t-il le chemin sur lequel nous irons" (1 S 9, 6). Saül accepte et voilà nos deux pèlerins qui arrivent dans le bourg. Ils y rencontrent Samuel qui les invite à un repas[6].

Consulter Celui-qui-voit

Samuel est un voyant : "Autrefois en Israël, quand un homme allait consulter Dieu, voici ce qu'il disait : "Venez et allons chez le

5. La scène de David et Jonathan marchant et parlant avec "YHWH entre eux deux" est une des racines du texte des pèlerins d'Emmaüs : Jésus ressuscité commence tout de suite ses accompagnements, manifestant sa présence aux deux qui "cherchaient ensemble" (*suzètein*, Lc 24, 15).

6. Ce chapitre (1 S 9) est aussi une des matrices de Lc 24, les pèlerins d'Emmaüs : deux hommes (Saül et son serviteur) sont sur la route sans comprendre ce qui leur arrive ; quand le soir baisse, ils sont invités à un repas par un troisième (Samuel) qui les a abordés. Un des trois est le messie (Saül en l'occurrence).

voyant". Car le prophète d'aujourd'hui, on l'appelait autrefois le voyant (= Celui-qui-voit)" (1 S 9, 9)[7]. Il faut entendre par ce mot non un devin qui prédit l'avenir, mais un homme habilité à reconnaître la présence et la volonté de Dieu dans l'imbroglio des situations quotidiennes. On va interroger un tel personnage et on lui donne un paiement en échange de ses avis. Le voyant a un rayonnement populaire : c'est le domestique qui sait qui est Samuel et quels sont les usages à son égard. Il pressent aussi que ses aventures depuis trois jours avec Saül ne sont pas fortuites. Celui-qui-voit "annoncera le chemin", en d'autres termes il procèdera à une "lecture" inspirée des événements présents : pourquoi Saül et son serviteur se sont-ils invinciblement perdus ? Pourquoi ont-ils abouti dans la ville du voyant et vers quel itinéraire cela les conduit-il ? De fait, Samuel évoquera de lui-même ces questions quand il s'adressera à Saül.

Servir

La figure du serviteur donne le ton pour tout ce passage. Ce serviteur est au service d'un chemin mystérieux qu'il pressent et il propose la bonne bifurcation : il convient d'aller chez Samuel pour en savoir davantage. Mais Samuel aussi est un itinérant. Il vient d'arriver en sa cité, et s'il y est rentré à ce moment, c'est qu'il avait reçu un mandat de Dieu la veille : "Demain, à la même heure, je t'enverrai un homme du pays de Benjamin ; tu l'oindras comme chef sur mon peuple Israël..." (1 S 9, 15-16). Le voyant n'est donc pas un mage omniscient, rivé à sa demeure, qui rendrait des oracles tirés de son propre fond. Il est lui-même un serviteur, averti par Dieu au jour le jour, qui doit se mettre en route pour croiser ceux qui, eux-mêmes en chemin, arriveront le lendemain. Le rôle du voyant relève donc d'un ministère : il donne en professionnel des éclaircissements dans la lumière de Dieu concernant une situation donnée. L'exercice de sa "voyance" est aussi charismatique ; il reçoit de Dieu les lumières qu'il faut pour la personne qu'il lui est donné de rencontrer.

7. Pour déjouer le sens qui vient immanquablement à l'esprit en français quand on parle de voyant, j'ai plutôt traduit le participe présent hébreu *ro'èh* par la formule d'un seul tenant : "Celui-qui-voit".

Accompagner

Samuel aura auprès de Saül un rôle de longue haleine. Il reçoit Saül le soir de son arrivée et le lendemain lui confère l'onction. Il lui balise son chemin de retour en un itinéraire pédagogique. Il accompagne les premiers pas de Saül : il le fait connaître au peuple, sanctionne une première victoire de Saül par une cérémonie officielle. Une fois que Saül s'est détourné de Dieu, c'est encore Samuel qui vient à la rescousse, tançant avec dureté Saül tout en l'aidant à garder la face.

Samuel n'est pourtant pas omniprésent : Dieu s'occupe aussi de la destinée de Saül. D'autre part, c'est encore une manière pour Samuel de s'occuper de Saül que de travailler à la succession du monarque : il donne ainsi l'onction à David et, constatant que l'esprit du Seigneur est vraiment reçu par le jeune homme, Samuel repart chez lui ; il n'aura pas à accompagner David comme il a assisté Saül. Il y a donc des pédagogies adaptées selon les personnes confiées au ministère de Samuel. Pour Saül, il convient d'intervenir régulièrement et de lui donner le scénario de ce qu'il doit faire lors des quelques jours qui suivront ; pour David, Samuel est beaucoup moins interventionniste. Il fait confiance aux rencontres que David fera, aux serviteurs placés sur son chemin qui le guideront à bon port.

III

Un exemple de ministère féminin : Débora la prophétesse

Samuel est le dernier des juges[8]. Cette institution de la judicature, surtout illustrée dans le livre des Juges, est difficile à résumer. On notera que les juges jugent rarement, à deux exceptions près : Samuel qui juge le peuple au cours de tournées (1 S 7, 15-16) et Débora, femme de Lappidoth, qui juge Israël sous son palmier (Jg 4, 5). Le/la juge assure ainsi un travail de conciliation entre les personnes dans l'Israël profond, juges de proximité en somme dont le travail n'est pas sans lien avec la consultation du Seigneur[9]. Débora règle les contentieux qui opposent

8. Il a aussi deux fils qui lui succèdent comme juges, mais que le texte ne montre jamais (1 S 8, 2 et 5).
9. Comme Samuel le dira dans son discours de fin de charge, c'est "devant YHWH" qu'il a exercé sa judicature et c'est dans la lumière de Dieu qu'il "relit" toute l'histoire d'Israël jusqu'à son époque (1 S 12).

certains de ses compatriotes, mais elle veille aussi à ce que Dieu ne soit pas lésé par ces mêmes compatriotes. Le cadre juridique de sa fonction confère à son action religieuse une objectivité. C'est peut-être en cela que réside sa particularité de prophétesse : elle rappelle officiellement la personne juridique de Dieu que l'on tend à évincer.

Une femme pour rééduquer un homme

Débora fait ainsi venir auprès d'elle Baraq de Nephtali et lui dit : "Ne l'a-t-il pas commandé, YHWH, Dieu d'Israël ? Va, dirige-toi vers le Mont Tabor..." (Jg 4, 6). Bref, elle rappelle à un chef de guerre qu'il lui faut délivrer le peuple de l'oppresseur comme le Seigneur le lui avait dit. On peut certes souligner que l'on sort ici d'un "accompagnement" (un demandeur requiert l'aide d'une personne qu'il a choisie) et que l'on est plutôt dans la "direction" autoritaire. Mais il me semble que ce chapitre illustre ce qu'une femme peut apporter à un homme dans une relation fondée sur la parole. Un des axiomes des livres historiques est le suivant : comme un homme traite Dieu, ainsi traite-t-il une femme, et réciproquement ; si un homme, par exemple, n'écoute pas ce que Dieu lui a dit, alors c'est qu'il n'écoute pas non plus ce qu'une femme peut dire.

Il faut donc qu'une femme, Débora, convoque Baraq, cet homme qui n'écoute pas Dieu, pour lui redire la parole de Dieu. Baraq fait une bonne centaine de kilomètres vers le sud, avant de retourner dans sa région du nord où la bataille doit avoir lieu. À vrai dire, il ne part pas seul : Débora l'*accompagne* comme il le lui a – un peu piteusement – demandé : "Si tu viens avec moi, j'irai ; mais si tu ne viens pas avec moi, je n'irai pas" (Jg 4, 8). Débora lui annonce en outre qu'une autre femme, Yaël, emportera la victoire décisive[10].

Dans le chapitre suivant, la victoire a été remportée et Débora accompagnée de Baraq chantent un chant de triomphe. L'accompagnement est réussi : Baraq, qui demeurait silencieux dans sa Galilée sans obéir à la voix du Seigneur, s'est laissé guider par Débora et retrouve maintenant sa voix pour chanter avec elle les succès que Dieu a donnés.

---

10. "Dans la voie où tu marches, l'honneur ne sera pas pour toi, car c'est entre les mains d'une femme que le Seigneur livrera Sisera"" (Jg 4, 9). Toujours le thème de la marche : Baraq a enfin accepté d'aller.

IV

Prophètes royaux et femmes sages

Je voudrais ajouter quelques exemples d'accompagnement assez organisés, toujours tirés des longs récits issus des livres historiques. Ils délimitent un espace dans l'activité religieuse qui est celui du conseil, du discernement, de l'aide au cheminement. Ce qui paraît très réglementé (par exemple : Gad est un prophète de cour, comme on le verra ci-après) est en fait beaucoup plus mystérieux qu'il ne semble (il apparaît et disparaît sans qu'on n'en sache jamais beaucoup sur son compte). Ce qui paraît fortuit et peu institutionnel (les femmes sages) appartient en fait à une tradition plus répertoriée qu'il ne semble (les femmes sages ne semblent pas prévues dans la loi ; il n'empêche qu'elles sont présentes et actives à tout moment de l'histoire d'Israël). Bien des formes d'accompagnement peuvent donc se recommander d'exemples antiques.

Des prophètes spécialisés en une question

Prenons l'exemple de David. Certains prophètes de son temps (Gad et Nathan) ont un statut qui les lie à la personne royale. Leurs interventions auprès du roi évoquent un véritable accompagnement : ils sont accrédités auprès de David et peuvent à ce titre intervenir même quand le roi n'a pas explicitement demandé leur aide. Leur action aboutit toujours à remettre David en chemin ; il s'agit de le guider, pas simplement de dénoncer certains agissements. Chacun d'eux a un domaine attitré.

Gad, appelé comme Samuel Celui-qui-voit, s'occupe du "dossier" : *David et la terre d'Israël*. Quand David jeune fuit devant Saül, il se réfugie un jour dans un repaire fortifié. Gad surgit alors et l'exhorte à repartir : David devra gagner son territoire de Juda et de là suivre un chemin inattendu qui le conduira jusque chez l'étranger philistin (1 S 22, 5). Quand David âgé envoie une équipe en Israël afin d'y recenser la population, Gad vient manifester devant le roi la colère de Dieu : David a cherché une mainmise sur le peuple, en voulant en "connaître le chiffre" (2 S 24, 2). Gad propose alors à David de la part de Dieu trois châtiments au choix. David choisit les trois jours de peste : au terme de ce triduum, Gad envoie le roi élever un autel

sur l'aire d'Ornan, l'étranger jébuséen. Parcourir le pays à bon escient, rencontrer l'étranger, ne pas accaparer la terre : voilà les points de vigilance de Gad.

Autre est le domaine dont s'occupe Nathan. Nathan intervient dans les questions relatives à la maison de David – *maison* désignant à la fois le palais et la dynastie. David doit-il ou non construire un temple pour le Seigneur ? Nathan se fait l'écho de la réponse du Seigneur qui se démarque de ce que David et Nathan lui-même pensaient (2 S 7). Le prophète intervient encore quand David veut par lui-même assurer sa propre descendance : lors de l'affaire Bethsabée, lors de la naissance de Salomon que le Seigneur aime, lors de la succession de David, Nathan joue les rôles de confesseur et d'éminence grise (2 S 12 ; 1 R 1). Il désigne, dans la complexité des faits politiques, religieux, matrimoniaux, la présence d'un Dieu qui agit et qui a une idée sur les situations.

Des femmes pour rappeler le chemin de vie

David est aussi abordé par des femmes sages. Elles n'ont pas de statut particulier, mais leurs interventions s'imposent quand elles ont l'audace de faire irruption et de rappeler la logique de Dieu dans le cours des événements humains. Le parcours de David est balisé de telles femmes : il y a accompagnement, même si ce ne sont pas toujours les mêmes qui apparaissent. Certaines cependant, telle Abigaïl, entretiennent avec le roi une relation de longue haleine. Dès que David a vaincu Goliath, alors qu'il n'est qu'un adolescent inconnu, les femmes d'Israël viennent à la rencontre de David et de Saül qui reviennent du champ de bataille : elles dansent et chantent au son des instruments, à la manière dont les prophètes de village se comportent quand ils sont inspirés (cf 1 S 10). Elles dévoilent en David celui qui est plus grand que Saül. Cette révélation est proférée devant tous, elle constitue pour David une première formulation précise de son destin royal et le place résolument sur son chemin de successeur de Saül.

Il serait intéressant d'évoquer les diverses femmes qui jalonnent son parcours. Je souligne le rôle d'Abigaïl qui deviendra sa femme. Épouse de Nabal, elle décide sans prévenir son brutal époux de prendre des victuailles afin de nourrir David et ses hommes ; puis elle intercède pour que David n'aille pas massacrer comme il l'avait résolu toute la maison de Nabal. Elle lui rappelle pour ce faire qu'il agit au nom du

Dieu vivant et que nulle créature n'a prise sur sa vie : c'est Dieu qui le protège, le promeut, le propulse ; David n'a donc pas besoin de se faire lui-même justice, d'une manière sanguinaire. Il y a là une parole d'autorité qui fait changer d'avis à David et le remet en contact avec le projet de vie que Dieu lui avait ouvert.

V

Psautier et livres de Sagesse : des manuels d'accompagnement ?

J'ai cité des exemples précis. L'accompagnement n'est pas d'abord une notion : c'est une réalité vécue qui requiert davantage des illustrations que de vagues orientations de sens. On pourrait multiplier ces exemples. Il conviendrait sans doute de citer le cheminement que le prophète Élie fait faire à son successeur Élisée, la manière dont Isaïe accompagne le roi Ézéchias en une période troublée, le style de la prophétesse Houlda qui, répondant au roi Josias, donne un avis valable pour tout le peuple sur les années à venir, etc.

Certains livres bibliques peuvent être lus comme des sortes de manuels d'accompagnement. Tel est, en partie, le psautier : il propose un parcours, provoque à formuler ce qu'on hésiterait à dire de ses sentiments intérieurs, donne des indications précises sur certaines étapes de la vie avec Dieu[11]. Tels sont aussi les Proverbes et le Siracide. Un mot sur les Proverbes. Les neuf premiers chapitres y sont constitués par l'enseignement qu'un maître donne à un disciple. Au début et à la fin de ces entretiens se trouve une intervention de la Sagesse en personne. À cause de cela, je parlerai d'accompagnement plutôt que de parcours théorique : ce n'est pas seulement pour qu'un jeune homme bénéficie des sentences d'un vieux sage que les deux sont réunis ; leur face à face est débordé par plus grand qu'eux : la Sagesse elle-même. L'apprenti n'aura rien acquis s'il ne fait lui-même

11. Un parcours parce que le psautier est anciennement divisé en cinq livres, comme le Pentateuque, ce qui accentue la réalité d'un cheminement structuré. Une provocation à formuler parce que les psaumes aident à désigner tous les affects du cœur humain. Quant aux indications sur les étapes, elles sont nombreuses ; j'en retiens une ici : la phase du redoublement de l'épreuve quand le juste s'approche de Dieu (cf. Ps 27). Certains commentaires voient là des inconséquences et séparent comme appartenant à des documents différents les versets d'approche et les versets d'épreuve multipliée ; c'est une erreur totale.

l'expérience d'une rencontre avec la Sagesse et s'il n'en est transformé. Le maître n'est donc pas le détenteur d'un savoir qu'il déverse dans l'esprit d'un disciple. Il invite à une expérience que nul ne peut faire à la place du disciple et qui dépend du bon vouloir de la Sagesse. Il est davantage présent pour baliser le chemin de son "fils" que pour le rendre possesseur d'une science exhaustive. Le disciple ne pose pas de questions, mais il est là avec le désir d'être guidé.

Comme dans le psautier, abondent les conseils et l'appel au discernement. Il conviendrait de s'intéresser de près à cette pratique qui consiste à conseiller et à discerner. Notre propos se bornait à évoquer quelques cas, matériels, "historiques", d'accompagnement.

VI

Dieu et ses chemins

Des exemples ici donnés, je tirerai quelques réflexions qui, pour ma part, m'aident grandement dans la pratique de l'accompagnement. Que cet article puisse être l'occasion de discussions, d'interprétations nouvelles, de questions, d'amendements de la part des lecteurs.

1) On va consulter un homme ou une femme de Dieu essentiellement quand les circonstances y poussent. L'accompagnement est greffé sur une histoire qui a conduit les pas du consultant dans la demeure du "voyant". Il ne naît pas d'un souci préalable d'être guidé, qui serait complètement le fait du consultant : le voyant ne fait donc pas partie d'une panoplie propre au fidèle qui se respecte. Même les prophètes de cour qui semblent affectés à la personne de David interviennent de manière inattendue, leur recrutement est énigmatique. Leurs interventions restent des rencontres, pas des prestations.

2) L'accompagnateur est donc au service d'une histoire que le Seigneur conduit. Il n'est pas un spécialiste qui aurait des recettes pour toutes sortes de situations : il attend en chaque circonstances que les faits apparaissent et que Dieu parle. Il peut même être averti par Dieu de changer une parole qu'il avait dite : Nathan après intervention du Seigneur corrige ce qu'il avait dit à David la veille (2 S 7, 1-17) ; Samuel qui croit voir un messie potentiel dans l'aîné de Jessé est immédiatement repris par Dieu : le voyant avait mal vu (1 S 16, 6-7).

3) Le voyant n'est pas seul pour guider. Dieu met sur la route de ceux qu'il conduit tout un personnel intermittent, obscur, qui relaie les accompagnateurs plus officiels. Il serait intéressant d'étudier, dans un livre biblique donné, les interventions épisodiques des serviteurs, des femmes sages, des personnages rencontrés fortuitement. L'accompagnateur n'est donc pas un mage sur qui repose le poids écrasant et gratifiant de diriger à lui seul des destinées. Il est un des serviteurs des chemins de Dieu, plus professionnel, plus en vue, pas infaillible, dont l'action n'est possible que par le concours de beaucoup d'autres.

4) Le chemin qui conduit une personne chez un voyant n'est pas le seul fait de cette personne. Saül a été heureusement dirigé vers Samuel, Baraq a été judicieusement convoqué par Débora, David "lâché" par Samuel a fait diverses rencontres qui ont été décisives pour sa vie. Il n'importe donc pas toujours que le consultant ait une claire conscience de ce qui l'amène chez le voyant ; c'est d'ailleurs le rôle de ce dernier, Dieu étant présent, que de débrouiller les raisons, de trouver l'axe essentiel au cœur de l'enchevêtrement des faits et des motivations.

5) Il faudrait examiner de près les interventions des femmes et celles des hommes. Raffinons : comment une femme accompagne-t-elle une autre femme, comment accompagne-t-elle un homme ? Comment un homme accompagne-t-il un homme ? Y a-t-il des cas où un homme accompagne une femme ? L'intervention du prêtre Éli auprès d'Anne au temple de Silo met en cause la parole d'un homme pour une femme. Éli, dans l'exercice de son sacerdoce, accuse Anne d'avoir bu, alors qu'elle prie ! Parmi les binômes féminins, on trouve celui de Noémie et de Ruth. La plus âgée, Noémie, balise le parcours de sa jeune belle-fille et dirige ses pas vers Booz : ce que cette femme voulait, c'est ce que Dieu voulait.

Philippe LEFEBVRE, *Dominicain*
Professeur d'Écriture Sainte à la Faculté de théologie de Fribourg (Suisse)

Philippe Lefebvre

Peut-on suivre un accompagnement spirituel auprès de Jésus-Christ ?

Jésus est un maître comme il y en avait beaucoup dans l'Antiquité : les rabbis d'Israël, les maîtres de sagesse dans le monde gréco-romain. Il est certain que plusieurs aspects de l'enseignement d'un maître ancien rejoignent ce que nous appelons aujourd'hui accompagnement spirituel. Pierre Hadot a contribué dans son maître ouvrage à montrer que la philosophie païenne avait plus à voir avec des "exercices spirituels" qu'avec un exposé abstrait, fait *ex cathedra*[1]. Cet article bref, partiel, veut simplement amener le lecteur à relire quelques pages des évangiles sous l'angle de l'accompagnement et, éventuellement, susciter des réactions, des approfondissements de la part des lecteurs.

I

Jésus a bénéficié de bons accompagnements spirituels

Matthieu et *Luc* soulignent dès leurs débuts comment la naissance de Jésus s'enracine dans un passé familial et tribal, comment sa jeunesse

1. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1993.

est cadrée dans un contexte de transmission. Les premières années de Jésus ont été jalonnées de rencontres, marquées par des témoins dont il gardera l'influence. Comme pour tout humain, son éducation s'est coulée dans différents "dispositifs" d'accompagnement.

Jean-Baptiste, le maître

À celui qui vient après lui, Jean-Baptiste ouvre la route, pour reprendre une expression qui lui est chère. Or, l'imagerie du chemin peut, entre autres, être reçue dans le registre du maître de sagesse. Le maître précède son disciple, lui prépare la voie, attestant ainsi que le chemin peut se faire et invitant le novice à s'y engager à son tour. "Du chemin de la sagesse, je t'instruis. Je te fais cheminer dans les voies de la droiture", dit le sage à son disciple dans les *Proverbes* (Pr 4, 11 et *passim*). On a souvent commenté le mot du Baptiste : "Il vient après moi, celui qui est plus fort que moi" (Mc 1, 7). Il y a bien sûr dans cette annonce toute la déférence d'un homme prêt à diminuer pour que son successeur grandisse (Jn 3, 30) ; il y a aussi la conscience de préparer le Christ, à la manière d'un maître heureux que son disciple le dépasse un jour. "Venir après moi" peut s'entendre comme un enchaînement temporel ; mais l'expression est par ailleurs un *leit motiv* de Jésus comme maître (Mc 1, 17, 20...) : il s'agit de marcher derrière lui, de venir à sa suite. C'est en ce sens qu'on peut aussi l'entendre d'emblée dans la bouche de Jean : le maître Jésus se rattache à un maître, Jean, qu'il a *suivi*, et ce Jean se rattache lui-même à toute une tradition issue en partie du prophète Élie.

Jésus corrobore cette interprétation. En bon disciple, il reprend d'abord textuellement les paroles de Jean. "Repentez-vous, car le Royaume des cieux est tout proche", proclamait le Baptiste (Mt 3, 2). "Repentez-vous, car le Royaume des cieux est tout proche", proclame Jésus dès qu'il parle en public (Mt 4, 17).

Anne : une Galiléenne à Jérusalem

Il faudrait parler de bien d'autres personnages que les évangiles nous présentent, non comme acteurs de *fioretti* midrashiques, comme cela est souvent dit, mais comme autant de relais sur le chemin du Christ.

Je pense à la prophétesse Anne qui accueille Joseph et Marie portant l'enfant Jésus au temple (Lc 2, 36-38). Elle est issue d'Asher, une tribu sise en Galilée. Cette prophétesse galiléenne qui vit et mourra à Jerusalem est une marraine importante pour Jésus. "Je dois poursuivre ma route, dira le Christ adulte, parce qu'il ne convient pas qu'un prophète meure en dehors de Jérusalem" (Lc 13, 33). Certes on forcerait le texte en montrant Anne comme une accompagnatrice de Jésus ; mais il ne serait pas faux de trouver qu'elle a sa place parmi les figures de préparation. *Luc* s'intéresse particulièrement aux rencontres décisives, fussent-elles faites quand les êtres n'ont pas encore leur conscience adulte[2].

Marie, la femme sage

Il faudrait consacrer une étude spéciale sur Marie comme éducatrice et accompagnatrice de Jésus. Le sujet peut vite devenir une soupe doucereuse ; pas si on l'aborde dans l'objectivité de la tradition biblique : celle des prophétesses, des femmes sages qui balisent le chemin des hommes.

Luc souligne une transmission entre la mère et le fils. "Saint est son nom", chante Marie dans le *Magnificat* (Lc 1, 49). "Que ton nom soit sanctifié", dira Jésus en révélant sa prière filiale au Père (Lc 11, 2). Au point de vue textuel en *Luc*, une "parenté spirituelle" est manifestée. En Jn 2, Marie apparaît comme celle qui lance Jésus dans le ministère public. Elle désigne l'heure (Jn 2, 3-4), celle où le fils doit quitter définitivement le cadre familial afin d'aller son chemin et de rencontrer l'épouse. Jésus reprendra du reste cette mention de l'heure lorsqu'il rencontrera sa "première femme", la Samaritaine : "L'heure vient et c'est maintenant" (Jn 4, 23).

---

[2] [illegible] dans le ventre de sa mère à l'approche de Marie, tout juste enceinte de Jésus [illegible] est d'ailleurs dans la lignée d'Anne et sera ainsi un rappel contemporain pour Jésus [illegible]e de la vieille galiléenne. Anne jeûne comme le feront Jean et ses disciples.

II

Jésus et ses disciples

De nouvelles formes de fraternité

Parmi les douze disciples, il y a ceux dont on ne connaît que le nom, et puis il y a ceux dont on suit, de manière plus ou moins marquée, l'évolution à la suite de Jésus. On pourrait parler à ce propos des fruits de l'accompagnement personnalisé que Jésus leur donne. L'attention de Jésus se porte d'abord sur les liens familiaux. Son enseignement général peut s'appliquer bien sûr aux situations particulières des disciples, quand on les connaît. Mais des actes précis sont également posés qui ouvrent une nouvelle manière d'envisager la famille. Jésus commence par appeler deux fois deux frères : Simon et André, puis Jacques et Jean, et les emmène à sa suite (Mt 4, 18-22). En ce début d'évangile se rejoue une histoire vieille comme le monde : la promenade de Caïn et Abel, première rencontre fraternelle qui soit mentionnée dans la Bible. Peut-on laisser sans risque deux frères partir se balader ? Quand les binômes fraternels marchent derrière Jésus, comment cela se passe-t-il ? On sait ce qu'il en sera à la fin de *Jean* et dans les premiers chapitres des *Actes*. Pierre et Jean marchent et œuvrent ensemble dans la première communauté. Chaque frère est sorti du "cocon" fraternel que constituaient les liens du sang pour former un nouveau duo de frères unis d'une autre manière.

Guérir de la crainte des femmes

L'ignorance et la peur des femmes, voilà un autre domaine où Jésus éduque les siens. Il fait suivre à ses disciples une véritable thérapie. Il s'est arrangé, dans le but de rencontrer la Samaritaine, pour que ses disciples soient absents (Jn 4, 8). Quand ceux-ci reviennent, ils trouvent Jésus avec cette femme, et n'osent pas poser de questions à leur maître (Jn 4, 27). Aphasie quand il est question d'une femme ; le malaise est grave et fréquent chez les hommes. Une femme, des hommes n'écoutent pas ce qu'elle dit (Marie-Madeleine et ses compagnes s'entendront dire au matin de Pâque qu'elles sont des radoteuses, Lc 24, 11), et ils ne savent comment en parler quand elle est là (plusieurs exemples dans les évangiles. Voir plus bas : Mt 15, 21ss).

Ce gel de la parole et ce manque d'écoute renvoient aux mêmes problèmes concernant Dieu. Un homme qui n'écoute jamais une femme n'écoute pas non plus Dieu ; un homme qui ne parle pas d'une femme ne sait pas non plus parler de Dieu. C'est pour moi un thème biblique récurrent depuis l'Ancien Testament. Laisser une femme s'approcher d'un groupe masculin, la laisser parler, n'avoir pas obligatoirement une réponse à ses questions mais accepter qu'elle les pose, voilà autant de chemins de guérison sur lequels Jésus accompagne ses disciples. Quand la Cananéenne demande que sa fille soit délivrée du démon qui la tourmente, les disciples disent tout de suite à Jésus, piteusement : "Renvoie-la parce qu'elle crie derrière nous" (Mt 15, 23).

Jésus ne dit rien ou bien il énonce les paroles que dirait un homme juif de son époque à une femme étrangère ; il fait cela pour que cette femme puisse arriver et exprimer totalement ce qu'elle a à dire : il la pousse dans ses retranchements. Jésus ne vient pas au secours de cette femme comme un superman qui, la sauvant, la mettrait du même coup hors jeu. C'est à un face-à-face que cette femme accède. Bel enseignement pour ses disciples ! Enseignement insuffisant aussi : on l'a dit, le matin de Pâque n'est pas encore la résurrection de leur intérêt pour les femmes. Il faudra que les disciples continuent la thérapie. Pierre, par exemple, sera conduit par l'Esprit auprès de Tabitha (Ac 9, 36-42) et devra entrer d'abord dans le monde des femmes (Ac 9, 39) à l'écart duquel il s'était soigneusement tenu. C'est là son grand passage qui rendra plus aisé le passage suivant : l'entrée dans le monde des païens (Ac 10).

Guérir de la banalité

Une des plus belles choses que l'accompagnant peut offrir à quelqu'un, c'est de lui présenter sa vie dans la lumière de Dieu ; l'inviter à se voir lui-même et ceux qui l'entourent comme Dieu les voit. Pour dire les choses autrement : il s'agit de guérir de la banalité du regard et des propos. Jésus n'arrête pas de montrer les choses selon le point de vue de Dieu et cela déplace ses disciples. C'est une fois de plus quand il est question de femmes que son propos est le plus nouveau et le plus bouleversant pour les siens. Lorsque Jésus parle de l'union d'un homme et d'une femme, il dit que la répudiation n'est pas la dynamique souhaitée d'une telle rencontre. Les disciples, partageant les préjugés des

Pharisiens présents, sont stupéfaits : "Si telle est la condition de l'homme avec la femme, il n'y a pas intérêt à se marier" (Mt 19, 10). Dans la foulée d'ailleurs, Jésus affirme qu'un riche n'entre pas aisément dans le salut : "Et en entendant cela, les disciples étaient frappés d'une grande stupeur" (Mt 19, 25).

L'accompagnant n'est donc pas soumis aux visions du monde de ceux qu'il accompagne, pas limité à la manière dont ceux qu'il écoute présentent les choses. Il doit, sous peine de tourner en rond dans le ressassement avec son interlocuteur, montrer que les questions s'inscrivent dans une autre géographie du réel. Les problèmes ne sont pas résolus du premier coup, mais ils se posent autrement, de manière plus intéressante et moins maîtrisée. Beaucoup de personnes en effet qui demandent l'accompagnement sont enfermées dans un discours sur elles-mêmes qui les met certes à l'étroit, mais qui leur donne aussi le sentiment d'avoir prise sur leur réalité, d'avoir une possibilité de gérer leur situation. Accompagner, c'est ouvrir l'horizon, donner à d'autres chemins l'occasion de s'ouvrir.

III

Savoir-faire

Contre-manipulation

La pratique de Jésus dans les multiples rencontres de son ministère manifeste de façon générale un grand savoir-faire. Il y a beaucoup à apprendre - des éléments fort utiles pour accompagner - de ses paroles, de ses attitudes, de ses colères et de ses accalmies, de ses questions et de ses silences. Souvent, ceux qui viennent soi-disant le consulter sont en fait des prédateurs qui lui tendent des pièges. Jésus se révèle alors un maître de la contre-manipulation. Les Pharisiens veulent pincer Jésus, ils envoient des émissaires qui d'abord le flattent ("Maître, nous savons que tu es véridique"... Mt 22, 16) et qui, tout soudain, lui demandent : "Dis-nous donc ce qu'il t'en semble : est-il permis de payer l'impôt à César, oui ou non ?" (Mt 22, 17). La brutalité de la question, son caractère pressant, sont là pour déstabiliser Jésus. Mais l'entreprise tombe à plat.

Jésus leur lance une invective dont il a le secret, puis leur demande lui-même quelque chose : “Montrez-moi la monnaie du tribut”. Excellente réponse à qui vous oppresse par une question subite : lui poser immédiatement une autre question. L’interrogation urgente se dégonfle un peu, le demandeur est contraint à répondre et surtout à faire un geste à la demande de celui qu’il interroge et pensait piéger. Il lui obéit. Les hypocrites qui interrogent Jésus sont alors un peu calmés et il leur répond, non sans les avoir lui-même roulés dans la farine. Les nobles Pharisiens sont contre un impôt que l’on paie à César ; il n’empêche qu’ils ont dans leurs poches des pièces à l’effigie de César. Comment critiquer les États-Unis si on a son portefeuille rempli de dollars ?

Le verbe *accompagner* peut évoquer l’idée d’épouser toutes les questions et demandes d’autres personnes. Jésus enseigne l’art de ne pas foncer tête baissée dans toute requête. Il s’agit parfois de “comprendre la perversité” (Mt 22, 18) des demandeurs et de la déjouer.

Du sable dans l’engrenage

Avec des gens qui cherchent vraiment la vérité, Jésus peut aussi déjouer des sortes de manipulations inconscientes, disons des parades qu’ils utilisent pour ne pas vraiment arriver au cœur du sujet. Un bel exemple est fourni par l’entretien avec Nicodème. Je parlerais assez volontiers d’accompagnement pour Nicodème parce qu’on suit le “dossier” de sa relation avec Jésus du début (Jn 3, 1-21) jusqu’à la crucifixion (Jn 19, 38-42). Il y a une réelle évolution, le cheminement d’un homme taraudé par la vérité qui prend à cause d’elle de plus en plus de risques. Quand Nicodème parle à Jésus pour la première fois, il déploie toute sa rhétorique professorale : “Rabbi, nous le savons…” (Jn 3, 2). Un enseignant qui s’adresse à un autre enseignant et qui tout de suite dit qu’il sait, lui et les gens de son niveau. Et Jésus met du sable dans l’engrenage de cette conversation de spécialistes.

Il fait dévier le propos imperturbablement vers des vrais sujets : non pas comment Jésus fait ses preuves devant tout le monde, mais comment Nicodème peut enfin naître. Ce dernier est lent à accéder à ce registre du dialogue, il patine, mais il s’accroche. Jésus l’aiguille sur la voie d’une vérité, non plus générale et conforme à des choses qu’on

sait par ailleurs, mais issue d'une expérience personnelle, intime. L'achèvement de l'accompagnement par Jésus se fera autour de la croix. Nicodème reçoit le corps de Jésus dans ses bras : qui donne son poids à une chair d'homme en ce monde, voilà ce qu'il faut savoir, et que Nicodème apprend définitivement.

Accompagnement limité dans le temps

Jésus manifeste très vite qu'il ne va pas accompagner toujours les siens. C'est un enseignement essentiel pour tout accompagnement, quelles qu'en soient les conditions : pas de rendez-vous *ad vitam æternam*. Fréquenter Jésus, c'est s'apercevoir que la vie qui l'irrigue m'irrigue moi aussi ; en d'autres termes : son Père est mon Père, son Dieu est mon Dieu. Quand on accompagne une personne, c'est, me semble-t-il, la vérité qui sert de vecteur. L'accompagnateur n'est pas un substitut terrestre de Dieu à qui on peut indéfiniment aller raconter les imbroglios de sa vie. L'Esprit Saint est ce Don qui apporte à ceux qui l'invoquent une autonomie-avec-Dieu. Je mets des tirets entre les termes pour souligner qu'il ne s'agit en aucune manière d'arriver à une autarcie psychologique grâce à laquelle on pourrait se passer des autres, mais bien d'entrer dans une vie personnelle dans laquelle l'Esprit est présent et actif.

Quand Jésus coupe court à une demande d'accompagnement, ce n'est pas qu'il ignore les problèmes du requérant. Il ne renvoie pas la personne à elle-même, mais précisément à l'Esprit qui la fait entrer dans un nouveau registre de vie. L'ex-démoniaque de Gérasa demande à Jésus de pouvoir rester avec lui, mais Jésus ne le lui permet pas. “Va-t-en chez toi auprès des tiens, et annonce-leur tout ce que le Seigneur a fait pour toi et comment il a eu pitié de toi !” (Mc 5, 19). L'homme suit exactement ce programme, ce qui est dans son cas sans doute la meilleure forme que peut prendre l'accompagnement. Un homme qui avait perdu l'usage de la parole personnelle, qui vivait séparé des humains : Jésus le renvoie avec sagesse dans le monde des vivants et de la parole. Ce n'est plus de la parole de Jésus dont il a besoin, mais c'est d'entendre la sienne propre résonner avec une portée nouvelle. Quelle est cette portée ? C'est la teneur des propos que l'Esprit va lui inspirer. Un homme renouvelé de jour en jour annonce la nouveauté de Dieu au fur et à mesure qu'il la vit. Lui qui vivait dans les tombeaux est maintenant dans les villes ; lui qu'on essayait d'enchaîner vit

maintenant dans la liberté de sa mission. Bref, il manifeste avant l'heure une vie christique, profère un kérygme d'avant le kérygme : il enseigne en effet que celui qui était au tombeau - c'est-à-dire lui-même - est désormais vivant, que celui qui était ligoté est maintenant sans entraves.

Accompagné par la parole de Jésus

On a parfois dit qu'il y avait peu de choses à noter dans les évangiles sur le corps de Jésus quand il prie. C'est d'une certaine manière vrai, et d'une autre tout à fait faux. Puisque les évangiles manifestent "le temple de son corps" (Jn 2, 21), dès lors toute attitude de Jésus est prière, son corps n'est manifesté que priant. Le temple, comme lieu de l'appel à Dieu et de la louange, est bien cette chair qui, en toute activité, vit dans le dialogue profond avec le Père. Il en va de même de l'accompagnement. On peut dire d'un certain point de vue qu'il n'y a pas vraiment d'accompagnement *stricto sensu* (mais quel serait au juste ce sens strict ?) fait par Jésus. On peut dire au contraire que dans toute rencontre Jésus enseigne comment rencontrer et comment manifester dans la vie d'un homme, d'une femme, que le Dieu de Jésus est son Dieu, que le Père de Jésus est son Père, que la vie de Jésus coule en lui, en elle.

Philippe LEFEBVRE,
Dominicain
Professeur d'Écriture Sainte à la Faculté de théologie de Fribourg (Suisse)

Donatien Mallet, Brigitte Delmotte

Accompagner des personnes en soins palliatifs

Médecin travaillant dans une unité de soins palliatifs, j'ai été sollicité pour participer à un séminaire sur l'accompagnement. Mon premier mouvement fut de refuser cette proposition. N'est-ce pas une gageure de demander à un médecin de parler d'accompagnement ? N'y a-t-il pas une irréductible incompatibilité entre la posture du médecin du XXI[e] siècle et celle de l'accompagnant ? La formation médicale et les présupposés qui la sous-tendent n'impliquent-ils pas l'évincement d'une fonction accompagnante ?

Pendant de longues années, l'étudiant en médecine est « formaté » dans un rapport très étroit au savoir technoscientifique et à l'agir. Pour certains d'entre nous, cette structuration est renforcée par un attrait naturel vers le pouvoir[1]. Notre mandat social, encadré par le droit, s'il n'exige pas encore une obligation de résultats, impose néanmoins une obligation de moyens. Quant à la société baignant dans un imaginaire où la médecine est une possible « planche de salut », elle ne cesse de nous crier : « Agissez, accroissez notre bonheur, réalisez nos désirs, éliminez les entraves, repoussez les limites, et si nous

1. Peut-être est-ce même la source de ce que certains appellent « notre vocation » ?

venons à mourir, que ce soit rapidement, sans douleur, sans souffrance et si possible sans conscience ».

Dans ce contexte où la fonction médicale se structure très fortement dans un rapport au savoir, au pouvoir, à l'action et à la norme, il apparaît paradoxal d'oser parler d'accompagnement. En effet, ce terme n'est-il pas en première intention associé à des concepts tels que respect, cheminement, singularité, prudence, altérité, liberté, incomplétude, énigme ou mystère de l'autre ?

Compte tenu de cette tension entre une fonction médicale et une fonction accompagnante, il m'a semblé licite de faire appel à d'autres intervenants, moins suspects de porter une normativité agissante. C'est dans cet esprit que je me suis tourné vers l'aumônier[2]. Ce personnage, coutumier des hôpitaux, m'a semblé le plus à même de soutenir ce que pourrait être une fonction d'accompagnement[3]. La réflexion que nous vous proposons est donc portée par une double voix : celle d'un médecin, qui n'a pas vocation exclusive à accompagner, et celle d'une laïque de l'aumônerie catholique, qui peut prétendre à cette visée.

I

Nous accompagnons des corps

Une présentation idéalisée des soins palliatifs insisterait sur la place centrale de la parole, de la promotion d'une subjectivité et d'une autonomie décisionnelle. Certains auteurs, plus attentifs à la dimension relationnelle, évoqueraient les retrouvailles réconciliantes, les pardons ultimes et les adieux formulés. D'autres insisteraient sur la dernière quête de sens à l'heure où l'humain est irrémédiablement confronté à sa finitude.

Si tous ces éléments psychiques et intersubjectifs correspondent à des réalités, il ne s'agit pas pour autant d'occulter la place centrale

2. Des bénévoles accompagnants auraient pu être pareillement sollicités. Par leur engagement, leur formation, le suivi assuré au sein de leurs associations, ils tendent à réaliser pleinement cette fonction.

3. Dans cette réflexion, nous évoquons seulement la dimension d'accompagnement en évinçant les autres, religieuses ou spirituelles, propres à la charge des aumôneries (en pratique, cette séparation est un peu artificielle). Dans ces autres dimensions, l'aumônier est, lui aussi, confronté à la question de l'agir, du pouvoir, de la norme...

du corps. La phase palliative ne se vit-elle pas essentiellement sous l'hégémonie du corps ? Certes, nous accompagnons et prenons soin de personnes. Mais c'est d'abord leur réalité corporelle qui domine.

Vivre incarné en un corps fini

C'est d'abord ce corps de chair, source de la plainte et de la maladie, lieu de plaies, de remaniements, voire de déformations. C'est sur lui que vont s'effectuer les toilettes, les bains, les massages, les pansements, les mobilisations laborieuses, les injections et les traitements. C'est aussi ce corps traversé par l'histoire, porteur de cicatrices, de tatouages, maquillé discrètement ou fardé à outrance. Bien que déshabité, c'est ce même corps qui recevra les derniers signes, la toilette mortuaire faite par les soignants, le baiser d'adieu des accompagnants.

Mais le corps est aussi ce « corps vécu », cette expérience à nouveau éprouvée de vivre en son corps de chair. Lorsque le « silence des organes » n'est plus, le corps rappelle sa réalité première, comme une donation initiale qui refait surface et signifie la limite[4]. La phase palliative pourrait ainsi être caractérisée par cette primauté du « vivre incarné en un corps fini ».

Voilà que mon corps redevient mon maître et m'oblige à la passivité[5]. *« Je suis très faible, j'ai plus de forces... tenir debout et marcher... sans autonomie, je suis comme un légume, sans motricité, je suis plus rien, alors mourir vite, m'endormir et mourir »*. Voilà que mon corps me dirige et me conduit. Il m'oblige et m'impose une longue agonie. Il me maintient ou se maintient alors que je n'en finis pas de mourir.

Sous l'emprise de ce corps dominateur, je ne sais plus où je suis. Mon corps me déloge de moi-même. Il me chasse de moi. Ce corps qui m'a porté dans mon histoire, ce corps que je négligeais ou dont je prenais soin, ce corps à qui je m'identifiais, que je maquillais comme pour mieux l'aimer, ce corps se modifie et me laisse orphelin. *« Je vis dans le corps d'un autre, c'est pas moi, je ne me reconnais pas, je reconnais pas ma maison, le lieu où je vis, je suis un malade*

---

4. Pour approfondir ce thème, on se réfèrera aux écrits de Claude Bruaire, *Philosophie du corps*, Paris, Seuil, 1968, et de Michel Henry, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987.
5. Emmanuel Levinas parle de « passivité extrême », de « retournement de l'activité du sujet », d'épreuve du « malgré soi », dans *La souffrance inutile*, Paris, Verdier, 1984.

ailleurs... quand vous vous réveillez et que vous découvrez un autre corps, un autre tout ! Il manque une pièce, alors va-t-elle revenir ?... C'est éternel manque d'une pièce dans mon corps qui ne se remet pas en place, surtout quand on en a conscience, il manque ». Mon corps se révèle autre que ce que j'étais, mon corps ne cesse d'être autre. C'est en mon corps que j'ai mal et je ne sais si c'est de moi ou d'un autre que la douleur vient. Mon corps devient révélateur d'une altérité première[8].

Et pourtant, il demeure le siège de la permanence de moi. Alors que tout ce que je sais n'est plus, alors que tout s'inverse, que mes enfants me langent, que je suis soumis au bon vouloir des soignants, que mes croyances ou mon incroyance s'effritent, que la société m'ignore ou me renvoie à ma solitude désespérante, se maintient mon corps. S'il est celui qui me déloge, il est aussi celui qui me garde hors de l'effritement de mon image et de la désespérance dans lesquels je me complais. Il est même parfois source de plaisirs, de rencontres. Le baiser de ma petite fille me réveille à la joie et après un bon bain moussant, je souris béatement : « *Ça fait du bien, je me retrouve* ». Pourrais-je me réunifier en ce corps qui m'échappe ?

Mon corps est remis entre les mains d'autrui. C'est l'autre, le soignant qui rétablit la limite entre le sale et le propre, l'extérieur et l'intérieur : « *Je me suis vidé, je savais plus, j'ai cru que j'allais mourir, j'ai honte... Les infirmières sont venues, elles sont toutes très gentilles, elles sont douces avec moi* ». C'est par l'autre que je me retrouve, que j'éprouve à nouveau la continuité de ma peau. C'est l'autre qui me remet en ordre. Elles cachent ce qui en moi se détruit. Elles obturent sous des pansements aseptisés l'horreur que je ne veux pas voir. Elles masquent le monstrueux. Leur mains me redélimitent, elles me réhumanisent.

Le corps soignant

Mais si moi, malade, j'ai un corps, le soignant et l'accompagnant eux aussi ont un corps. Il est sexué, a les mains tièdes, froides, chaudes ou moites. Il est plus vieux ou plus jeune que moi, beau, neutre ou laid. Il m'attire ou m'est indifférent. Il semble désireux ou m'apparaît

---

8. Denis Vasse, *Le poids du réel, la souffrance*, Paris, Seuil, 1983.

fermé. Il provoque la rencontre et m'appelle dans mes souvenirs. « *Vous avez de jolies jambes, Madame... moi aussi j'ai eu de jolies jambes* ». Il sent l'extérieur, la ville, le parfum, la chaleur. Il me fait penser à un autre que j'ai connu avant. Il me rappelle une sensation passée. Voilà que je ré-éprouve une habitation antérieure de mon corps, du temps où moi et mon corps nous avions l'illusion de ne faire qu'un, à l'heure où émotion et corps semblaient unis.

Le docteur vient me voir. Je regarde ses yeux. J'y devine ou projette de la peur, de la pitié, une fuite ou bien de la tendresse, de l'humour, une complicité. Il est bien placé, pas trop près, pas trop loin. Trop près, j'ai peur. Trop loin, je suis seul. Il me salue. Après un temps de dialogue, il m'annonce la « mauvaise nouvelle ». Je suis fatigué, donc la prochaine cure de chimiothérapie ne pourra être administrée.

Son corps me parle plus qu'il ne le croit. Il s'est assis, a pris le temps, a posé, puis incliné la tête. Nos regards s'évitent, puis se rejoignent. Parler ? Se taire ? Questionner ? Entre deux inspirations, dire, pas tout de suite, attendre. Toucher ? Poser la main ? C'est l'intuition qui agit, peut-être l'expérience, probablement aussi le souci de se protéger soi-même. Le corps vit par lui-même. Il parle au-delà des mots, il les précède, les accompagne. Il soutient le signifiant du mot. Dans ce duo, le corps porte au langage le contenu des mots. Mais le corps est aussi langage sans le support des mots. Une salutation de la main, une poigne ferme, une caresse, une étreinte ou un baiser. Le corps de l'autre souffrant a peut-être aussi besoin de ce dialogue de chair ?

Dans ce ballet sans partition, l'accompagnement ne serait-il pas l'art de percevoir comment l'autre vit en son corps, comment il éprouve sa corporéité, son « vivre incarné en un corps fini » ? Ne serait-ce pas aussi l'art d'habiter son corps, de vivre ce dialogue entre le corps, l'intention et les mots ?

II

La coexistence de différentes temporalités

Cette possible rencontre de deux manières d'habiter son corps peut être déplacée par analogie sur notre manière de vivre le temps.

Comment chacun de nous, qu'il soit patient, accompagnant ou soignant, habite-t-il le temps ?

La personne malade est-elle focalisée sur l'instant, à la recherche d'un *carpe diem* ou tentant de profiter anxieusement de ce qu'elle vit comme ses derniers moments[7] ? Est-elle envahie par des souvenirs, des émotions passées, une relation réactivée, une contamination de l'instant par l'empreinte de sa vie ? N'existe-t-elle qu'en tant que future mourante, se projetant sans cesse dans sa prochaine agonie[8] ? S'exaspère-t-elle de l'attente, du dérobement ou de l'impossible maîtrise du temps ? Dans sa confusion, où est-elle, alors qu'apeurée, elle implore la présence de sa mère décédée dans le passé ? N'est-elle pas aussi modelée par le regard d'autrui, tentant de vivre au mieux son quotidien alors que l'autre la perçoit déjà défunte[9] ?

Et nous, accompagnants et soignants, comment habitons-nous ce temps ? Temps programmé parce qu'il faut que je lui annonce le résultat des examens ou le projet de sortie qui l'insécurise ? Temps stressé parce que je n'ai pas le temps, que je cours partout, qu'un autre m'appelle et que j'ai aussi ma vie hors de l'hôpital ? Temps pour porter solitairement un diagnostic, un pronostic. Puis s'imposent l'impératif de se taire, car l'autre n'est pas prêt à entendre, et le temps pour attendre le moment opportun, le *kaïros* pour dire, délivrer, partager[10]. Le temps devient alors réparateur, apaisant, ouvrant à nouveau sur un possible, un futur, une quête d'unité.

Il faut garder du temps pour mûrir, solitairement ou en équipe, une décision de poursuite ou d'arrêt de traitement. Pendant ce temps, si je ne prends garde, je ne vois en l'autre que la décision que je dois prendre pour lui. Temps d'incertitude, de plasticité, de possible ouverture.

Il y a un temps qui emprisonne parce que je vois en l'autre un « être à la mort », que son agonie me pèse. Et à quoi bon ce temps plein

---

7. « *Ça va aller, docteur, un petit peu à la fois, ça dépend du bonhomme... la volonté... faut pas trop y penser* ».
8. « *C'est la mort, n'est-ce pas, c'est la maladie qui gagne* ».
9. « *Est-ce que je vais mourir ? Moi je crois pas, mais je le ressens chez les autres, c'est les gars autour de moi qui me donnent cette impression* ».
10. « Ce terme, d'inspiration philosophique et théologique, désigne le moment favorable pour que l'homme s'engage davantage dans le processus même de son accomplissement », Pierre Boitte, Bruno Cadoré, Dominique Jacquemin, Sergio Zorilla, *Pour une bioéthique clinique*, Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2002, p. 31.

de souffrance, sans sens et sans fin ? « *Il en a pour combien de temps ?* », nous demande la famille qui n'en peut plus, voudrait partir ou savoir, et surtout que tout s'achève : « *Ça sert à rien, autant qu'il meurt vite, sans souffrir* ». Temps suspendu de la longue agonie du vieillard. Pourquoi ? Pour qui ? Qu'en faire ? Ce temps de l'énigme ou du mystère, c'est celui que l'on demande à la médecine de raccourcir.

L'accompagnement, c'est l'art de la présence, voire de la rencontre entre plusieurs personnes qui ont chacune une manière d'habiter le temps. Retenons deux points d'attention pour le soignant ou l'accompagnant : quelle habitation du temps l'autre vit-il ? Quelle habitation du temps je vis ? Dans ce tumulte, il reste à cultiver la disponibilité, l'attention à l'instant, à l'imprévu, tout en consentant à l'inachevé, au manque, à l'absence[11].

III

Une présence contenante

Etre là en son corps et en ce temps, certes, mais comment ? Essentiellement écouter, « être là, l'oreille ouverte et laisser dire ce qui se dit »[12]. C'est proposer une présence en éveil, une oreille attentive au désir, à la parole, au silence comme à l'absence, au refus ; c'est offrir une possible « hospitalité intérieure »[13] que l'autre accepte ou décline, une présence vigilante, mais non inquisitrice.

Cette présence est théoriquement sans besoin de connaissance, sans volonté de pouvoir. « Accepter d'être déconcerté jusqu'en ses principes pour échapper à ce qui menace le plus, et du dedans, la rationalisation abusive, la fixation sur le déjà construit qui rassure »[14]. Une écoute sans visée. Ne rien vouloir pour l'autre, même pas ce que nous pensons être son bien. Cette épuration a quelque chose d'utopique[15] ;

11. Cette valorisation de l'instant peut générer des sentiments de culpabilité. Ne pas avoir été là au « bon moment » peut renvoyer à une forme d'échec, l'impression d'avoir failli à son proche ou à sa tâche.
12. Maurice Bellet, *L'écoute*, Desclée de Brouwer, Paris, 1989, p. 19.
13. *Ibidem*, p. 41.
14. *Ibidem*, p. 36.
15. C'est « mission impossible » pour nous, médecins, qui ne pouvons nous empêcher de vouloir savoir, vouloir pouvoir, vouloir le bien pour autrui, même lorsqu'il ne nous le demande pas.

elle doit pourtant être préservée, ne serait-ce que comme idéal si l'on prétend respecter.

« L'écoute est sans méthode et sans règles mais pourtant selon les règles fondamentales de l'écoute, qui se donne en cela même qui précède. C'est :
- laisser dire ce qui se dit, ne rien écarter
- être présent entièrement, non pas seulement de tête ; en même temps laisser tout l'espace
- si l'on parle, se borner à proposer, et au plus proche de ce que dit l'autre
- ne faire précéder son écoute de rien
- s'abstenir de tout jugement, de tout ce qui définirait l'autre
- laisser l'autre parler sa langue et s'en tenir d'abord à sa demande
- refuser d'entrer dans le cercle de mensonge ou fausseté
- oublier tout savoir
- renoncer à tout pouvoir
- ne se prévaloir d'aucune fonction
- ne rien vouloir pour l'autre
- et ainsi s'effacer entièrement. »[16]

Appelons cela une présence contenante. « *Grâce à vous, j'ai pu entrer dans ma solitude... Sans vous je n'aurais pu y aller* ». Une image : celle de tenir la main de la personne qui s'aventure alors sur le gué en lui laissant la possibilité de lâcher, de continuer à avancer, de faire demi-tour ou de rester là un moment sur place. C'est un espace-sécurité, une rampe bienveillante, un soutien d'espérance. Confirmer l'autre dans son existence, lui permettre de retrouver une sécurité de base pour s'aventurer dans son intériorité alors que l'illusion de l'unité du « Je » s'effondre.

Cette présence peut aider à soutenir, à supporter, à souffrir. Elle repère là où la vie pousse. L'accompagnement, c'est l'art d'accueillir ce qui vient : les « histoires de famille » souvent profondes, noueuses, tumultueuses ; mais aussi les souvenirs, heureux ou tragiques ; le dernier combat ou l'apogée de toute une vie.

L'accompagnement ou l'art de la présence.

16. *Ibidem*, p. 40.

IV

Aide ton prochain comme toi-même

Tout cela, c'est très bien (et encore), mais ce n'est possible que si l'accompagnant ou le soignant demeurent éveillés. Cela ne se commande pas, même lorsque c'est notre travail, notre choix, notre lieu d'engagement. Comment tenir dans cette confrontation constante avec des hommes et des femmes qui souffrent ? Comment demeurer quand la mort semble roder et faucher tous les vivants ? Cela fait mal de prendre soin, de se coltiner l'autre, la relation, le transfert et le contre-transfert. De surcroît, il y a tous les autres, les familles, les collègues, la hiérarchie, l'administration, le responsable pastoral ou l'Église. Parfois, il n'y a plus de “jus”, plus de désir, plus de souffle.

Pour lutter contre cet épuisement, ce *burn-out syndrom*[17], « aime ton prochain comme toi-même » pourrait devenir « aide ton prochain comme toi-même ». C'est un travail à temps complet, une manière d'être à cultiver, un *êthos*, diraient les anciens.

Cinq attitudes peuvent être proposées :

- cultiver la patience, qui est la capacité, non seulement de supporter, mais aussi de souffrir

- cultiver le silence, qui est la capacité, non seulement de se taire, mais de communiquer sans parole

- cultiver la pauvreté, qui est la capacité, non seulement de ne pas savoir quoi faire, mais de l'admettre sans renoncer

- cultiver la quiétude, qui est non seulement la capacité de n'être inquiété par rien, mais de s'irradier à la sécurité comme à un feu qui distribue la chaleur

- cultiver la conviction, qui est la capacité non seulement de s'ancrer dans du solide, mais de dynamiser la vie.

17. Ce terme est emprunté à l'industrie aérospatiale. Il correspond à l'état d'une fusée qui a épuisé son carburant et risque d'exploser par surchauffe. Extérieurement, rien ne se voit mais au moindre réchauffement, tout explose.

Si le soignant ou l'accompagnant redeviennent des êtres de désir, il leur sera à nouveau possible de partager entre humains issus de la même humanité, confrontés à la même humanité.

Donatien MALLET,
médecin interniste,

Brigitte DELMOTTE,
aumônier
Service de lits de suite et de soins palliatifs,
Hôpital d'Haubourdin, rue Henri Barbusse, 59481 Haubourdin

Fabienne Daull

L'aumônerie d'hôpital : accompagner au quotidien

« Le terme aujourd'hui le plus couramment employé pour évoquer la relation avec les grands malades est le verbe accompagner. Ce mot fait naître à l'esprit de chacun une représentation spontanée et toute simple : accompagner, c'est « faire route avec quelqu'un ». Pris en ce premier sens, il renvoie donc à l'une des activités coutumières dont tout le monde fait l'expérience au plus quotidien de sa vie. (...) Cette similitude posée - bienfaisante parce qu'elle peut contribuer à lever certaines appréhensions -, il faut au même moment garder à l'esprit le caractère spécifique de la relation avec les personnes en fin de vie », écrivait Bernard Matray[1]. C'est dans cette double dimension, du coutumier et du spécifique, du semblable et du différent, du commun et du particulier, que se situe l'accompagnement en aumônerie d'hôpital.

Mais quand il ne s'agit pas d'une relation suivie avec de grands malades, peut-on encore parler d'accompagnement ? En effet, dans bien des cas, l'aumônier ne rencontre les patients qu'une seule fois[2]. De plus, l'entretien est souvent interrompu pour des soins, des examens, d'autres visites, des appels téléphoniques... Et pourtant, dans ces rencontres, même les plus banales, se joue la reconnaissance de l'autre

1. Bernard MATRAY, *La présence et le respect*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 201-202.
2. Le terme aumônier sera utilisé aussi bien pour un aumônier prêtre que pour un ou une laïc.

comme personne humaine et non pas seulement corps souffrant ou soignant, esprit confus ou compétence professionnelle, avec une portée qui dépasse la seule dimension personnelle. Se risquer à accompagner autrui, même pour quelques pas seulement, sur son chemin quand il rencontre la maladie et l'hospitalisation, s'inscrit dans une perspective éthique telle que définie par Paul Ricoeur : « visée de la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes ».

I

Pratiques quotidiennes

Actuellement, dans la plupart des cas, la durée moyenne de séjour à l'hôpital est de 4 à 5 jours, ce qui fait que, bien souvent, en tant que membres d'une équipe d'aumônerie hospitalière, nous ne rencontrons les personnes hospitalisées qu'une seule fois au cours de leur séjour. Mais cette rencontre survient souvent à un moment crucial, que ce soit dans la phase d'attente ou d'annonce d'un diagnostic, ou encore suite à une arrivée aux « urgences » déclenchée par un événement faisant rupture dans le quotidien de la vie. Ce n'est pas nécessairement la gravité de l'accident ou de la pathologie en cause qui motive la demande de rencontre avec l'aumônerie, mais plutôt la déstabilisation provoquée par cette plongée dans un univers souvent angoissant. Malgré toutes les mesures prises pour « humaniser » l'hôpital, il reste un lieu particulier, qui a ses règles, sa logique, et dans lequel le patient se sent souvent étranger, ayant perdu ses repères habituels, parfois infantilisé, pris en charge par d'autres, voire non reconnu dans son identité sociale et personnelle. Couché dans un lit ou sur un brancard, simplement vêtu d'une « blouse » standardisée, environné d'appareils aux fonctions plus ou moins mystérieuses, alors que son corps s'est mis à réagir de manière anormale, qui ne se sentirait dépossédé de soi-même, en proie à l'inquiétude, non seulement pour sa santé mais aussi face à de possibles dysfonctionnements du système hospitalier, au sentiment d'être réduit à un élément presque anonyme d'une grande machinerie ?

Dans ce contexte, toute présence humaine, toute entrée en relation prend une valeur particulière ; elle témoigne de l'attention qui est portée à la personne hospitalisée, non seulement comme patient mais bien comme personne, avec ses besoins et ses attentes. Chacun, à sa manière,

se doit d'y être attentif, mais on sait bien que, pour le personnel hospitalier, les exigences d'efficacité et d'économie limitent le temps disponible pour chaque patient et que, pour les proches des personnes hospitalisées, leur propre angoisse peut perturber la relation. La proposition d'écoute, de présence, de dialogue faite par l'aumônerie se situe en complément mais aussi en décalage par rapport aux autres visiteurs et par rapport aux soignants. Reconnue par la structure hospitalière, mentionnée obligatoirement dans le livret d'accueil, l'aumônerie est à la fois partie prenante de l'hôpital et dans une position particulière, disponible pour répondre à la demande du malade (ou de ses proches), lui permettre d'exercer sa liberté de conscience dans un lieu où il faut accepter bien des contraintes et des traitements désagréables (non par force puisque tout acte médical exige le consentement, mais dans son propre intérêt !). Plus à distance que la famille ou les amis, mais habilité, de par sa fonction et la confiance accordée, à entrer dans l'intimité d'une relation amicale, fraternelle, parfois aussi à connotation paternelle ou maternelle, l'aumônier est souvent un confident privilégié, et cela sans qu'il y ait nécessairement de référence religieuse.

Des rencontres qui ont du sens

Mais il ne faudrait pas croire que tous les entretiens que nous avons soient de haute volée spirituelle ! C'est souvent, sous une apparente banalité, que l'on découvre les traces de ce qui fait sens pour la personne, de ce qui compte pour elle, de sa conception de la vie et du monde. Parler de la pluie et du beau temps, quand on est cloué sur un lit d'hôpital, n'est pas anodin : cela manifeste déjà un intérêt pour l'extérieur, un décentrement de soi et de ses problèmes. La manière d'en parler est aussi révélatrice de la manière d'assumer ses problèmes de santé, car le climat, tout comme la maladie, échappe à notre libre décision. Alors on peut les accueillir avec fatalisme, en vitupérant ou en se disant que ça ira mieux demain, en cherchant des responsables (la pollution et l'effet de serre, les experts météorologues ou autres), en se désignant comme perpétuelle victime ou en exprimant sa solidarité avec ceux qui ont à en souffrir davantage… Cette approche, par le biais d'un langage symbolique, d'une réalité difficile à exprimer directement est souvent peu familière à ceux qui privilégient une approche techno-scientifique de la maladie et du soin ; elle sera plus

évocatrice pour ceux et celles qui, peut-être moins qualifiés professionnellement, ont gardé une approche plus simple de la vie ou encore pour ceux et celles qui fréquentent régulièrement les livres bibliques.

Parler de sa famille, de ses voisins, évoquer tel aspect de sa vie professionnelle présente ou passée, un souvenir d'enfance, une anecdote marquante, c'est, au delà ou en deçà des faits eux-mêmes, exister comme personne, s'inscrire dans une histoire, dans des liens familiaux et sociaux, renouer avec une vie plus large que l'ici et maintenant de la maladie et de l'hospitalisation. Et souvent, une telle conversation, aussi simple et limitée soit-elle, aura une vertu apaisante et permettra à la personne de se retrouver elle-même et peut-être d'aborder un peu différemment ce qui lui arrive. C'est particulièrement frappant dans les services d'urgence où, en dehors des urgences vitales, l'attente est souvent longue, soit avant d'être examiné par un médecin soit pour l'obtention des résultats des examens pratiqués. Dans ce temps et ce lieu où l'angoisse est forte, si on restitue la possibilité de se parler, tout simplement, de personne à personne, de confier également des préoccupations qui peuvent paraître futiles à côté de ce qui a motivé l'hospitalisation en urgence (par exemple : qui va s'occuper du chat ? ou encore : va-t-on réparer la serrure forcée par les pompiers ?), on ouvre alors un espace pour se réapproprier quelque peu les fils de sa vie. Même des personnes désorientées, atteintes de démence sénile, ou commotionnées, peuvent retrouver quelques bribes de souvenirs quand on prend le temps de s'asseoir à côté d'elles, de les écouter, malgré l'incohérence de leurs propos.

Ce n'est pas là l'apanage de l'aumônerie, mais il est de plus en plus difficile pour le personnel hospitalier de pouvoir prendre ce temps. Et en tant qu'aumônier, de telles rencontres, même si elles ne débouchent apparemment sur rien de construit, ont du sens : elles témoignent de l'éminente dignité de toute personne, même et surtout quand elle est blessée dans son corps ou son esprit. Elles viennent lui transmettre, souvent de manière tacite, par le temps accordé, l'écoute attentionnée, le geste ou le regard compatissant, cette parole du Seigneur : « Tu as du prix à mes yeux et je t'aime ». Elles font droit au caractère unique de chacun et à la communion dans l'épreuve. Il n'est pas rare qu'après s'être confié, un malade dise : « Mais vous devez en entendre beaucoup, des situations comme la mienne, et même de plus douloureuses ». Sans doute, mais cela ne fait pas nombre. Chacun,

chacune est unique. Même si les protocoles de soins doivent être standardisés, même si chaque cas doit entrer dans un cadre nosologique précis, même si les dossiers et examens sont identifiés par des codes optiques, chaque personne hospitalisée reste une personne singulière.

Le corps vu, exploré, rencontré

En hôpital général, c'est le corps, et souvent un corps souffrant, qui occupe la première place. C'est lui qui fait l'objet de la plupart des investigations, c'est bien souvent l'intérieur même du corps qui est exploré, mesuré, analysé. Grâce notamment aux diverses techniques d'imagerie médicale, ou encore aux examens génétiques, les médecins ont accès au plus intime du corps des patients, à des zones où la personne elle-même n'a pas accès : à ses organes internes, ou encore aux traces laissées dans son patrimoine génétique par des ascendants peut-être inconnus d'elle. Il y a souvent une dissociation importante entre ce que la personne peut ressentir et connaître de son propre corps, et ce que révèlent aux professionnels de santé les examens biologiques ou d'imagerie médicale. Comment se signifie alors l'unité de la personne, avec ce corps qui lui devient étranger, mieux connu des autres que d'elle-même, ne réagissant plus à sa manière habituelle, confié aux soins d'autres mains, parfois méconnaissable du fait de déformations pathologiques ou d'effets secondaires des thérapeutiques ?

L'entrée en contact est primordiale. C'est déjà par le regard, je dirai même le premier regard, que je porte sur elle que la personne va se sentir reconnue comme telle, ou réduite à son corps souffrant, à sa pathologie. Entrer dans la chambre d'un patient est toujours une épreuve, une plongée dans l'inconnu. Qui vais-je rencontrer ? Même quand il s'agit d'une personne que j'ai déjà vue, je ne sais jamais comment elle aura évolué, non seulement du côté de son état de santé, mais aussi dans la manière de l'appréhender et dans son désir d'en parler. Il m'est arrivé d'être surprise par la dégradation rapide et visible de la santé de patients ou par l'ampleur des atteintes (je pense en particulier aux atteintes de la face dans un service des brûlés ou en chirurgie réparatrice) et cette première réaction, même vite surmontée, n'échappe pas au malade qui l'a provoquée. Il nous faut en prendre acte pour pouvoir rétablir une relation qui ne soit pas focalisée sur l'apparence, mais qui permette à la personne d'être reconnue et de se reconnaître dans son corps, et peut-être même malgré lui. Car, dans notre culture en

particulier, il y a un lien fort entre la dignité de la personne et l'image qu'elle a d'elle-même ou qu'elle donne à voir. Une dégradation physique est souvent assimilée à une perte de dignité. Cela interroge la foi chrétienne : comment témoigner auprès de celui ou celle que la maladie défigure que tout homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu et que les effets de l'âge, de la maladie ou du handicap ne sauraient altérer cette image ?

II

De la visite à la Visitation

Relire ces visites à la personne malade à la lumière de la visite de Marie à sa cousine Elisabeth, telle que décrite dans l'évangile de Luc (Lc 1, 39-45), leur donne toute leur profondeur spirituelle. Le mouvement qui met en route Marie trouve quelque écho en nous.

« En ces jours-là, Marie partit, se rendit en hâte vers le haut pays… Elle entra et salua Elisabeth. »[3]

N'avons-nous pas, nous aussi, à *partir*, à quitter notre lieu de vie habituel, nos habitudes, nos certitudes, ce monde connu et repéré, sécurisant, pour *nous rendre*, avec ou sans hâte, peut-être même en ralentissant le pas, vers le « pays » de l'autre, ce « pays » de l'hôpital, de la maladie, de l'inquiétude. Et puis, nous allons *entrer* chez l'autre, dans sa chambre, dans son intimité, dans l'inconnu de la rencontre. Notre premier geste sera de le *saluer*, d'adresser à la personne visitée un mot d'accueil, une salutation, c'est-à-dire déjà une première annonce de salut et de santé, puisque ces deux mots ont même racine. Saluer quelqu'un, c'est le reconnaître comme une personne digne de respect et d'attention, quelqu'un qui compte à nos yeux, avec qui nous désirons entrer en communication… Combien est importante cette salutation, même avec des personnes désorientées ou démentes, incapables de nous répondre, mais pourtant sensibles à une attitude qui exprime un mode de relation, fraternel et respectueux.

« Et il advint… que l'enfant tressaillit en elle et Elisabeth fut remplie d'Esprit Saint… »

3. Traduction de la Bible de Jérusalem.

Dans la visite, il se passe quelque chose qui n'est programmé par aucune des deux personnes concernées. Cela advient sans que rien ait été prévu, décidé, prémédité. Qu'en dire ? Il s'agit d'un tressaillement intérieur, de la vie qui se manifeste, de l'Esprit Saint qui emplit Elisabeth et la transforme, la fait exulter. Bien sûr, il s'agit dans le récit évangélique d'une visite exceptionnelle, unique, mais qui est symbolique d'autres visites, où l'Esprit du Seigneur est présent, où la vie se manifeste là même où on ne l'attendait pas, dans des situations que l'on considère comme stériles, fermées, sans espoir... Mais pour que ce tressaillement de vie puisse se manifester, il faut d'une part lui faire place, lui laisser du temps et de l'espace, car l'Esprit ne peut remplir ce qui est déjà plein, comblé de paroles, de projets, de (bons) sentiments, et d'autre part, aider la personne visitée à être attentive à ce qui se passe en elle, lui permettre de reconnaître ses attentes, ses émotions, et de pouvoir peut-être les dire.

« Alors elle poussa un grand cri et dit :... »

Elisabeth en sait bien plus que ce que l'on aurait pu supposer. Marie n'a pas besoin de lui dire ce qui a bouleversé sa vie, ce en quoi elle croit, aussi incroyable que cela puisse être. Elisabeth l'a perçu dès sa salutation. Dans la rencontre avec la personne malade, c'est aussi de cette foi qu'il s'agit de témoigner, par l'attitude plus que par les mots : notre espérance est-elle suffisamment forte pour croire que tous les obstacles peuvent être surmontés, qu'il n'y a nulle situation sans issue, nulle souffrance sans apaisement, nulle détresse sans consolation ? Cela ne signifie pas minimiser la souffrance, la détresse, les angoisses d'autrui, au contraire, mais cela nous permet de les accueillir sans nous laisser submerger par leur force destructrice, sans nous laisser paralyser par la peur ou l'impuissance. Et cela libère la parole en celui qui souffre. Accueillir ce qui advient dans la rencontre avec l'autre, ce que cela remue en lui, en nous, jusqu'au plus profond de nos entrailles, tressaillement de joie mais aussi de douleur, sentiment de présence aimante ou d'abandon, de tristesse, de déréliction, accueillir tout cela, c'est être témoin de la vie de Dieu en tout homme, en toute femme.

Mais nous ne sommes pas toujours en mesure de l'accueillir, il faut faire avec nos limites, nos blocages, nos moments de fatigue ou de doute.

III

Dans le cadre général de l'hospitalisation

Avec les proches et l'entourage

Cette présence, cette écoute sont aussi bienvenues auprès des proches des patients hospitalisés, qui vivent souvent difficilement ce temps d'attente, avec un sentiment d'impuissance. Ils ne peuvent ou ne veulent partager leurs angoisses et leurs difficultés ni avec le malade ni avec les soignants, alors qu'ils ont parfois à faire face à des situations complexes, sur le plan familial, personnel, matériel. Quand l'état de santé du malade s'altère irrémédiablement, quand ses capacités de communication sont atteintes, ils ont souvent besoin d'un tiers pour oser continuer à lui parler, à lui tenir la main, à lui confier parfois ce qu'ils taisaient par pudeur ou par crainte... Après le décès, dans les préparations de funérailles notamment, aider les proches à relire les faits marquants de la vie du défunt, à exprimer ce qu'il laisse comme traces dans leur propre vie, ce qu'il aimait, ce qui fut douloureux pour lui et pour eux, est un véritable travail d'accouchement, germe de résurrection, de déculpabilisation, de libération. Les mots de remerciement reçus en témoignent.

En compagnonnage avec les soignants

Le temps est heureusement révolu où, face à un malade en phase terminale, le médecin cédait la place à l'aumônier en lui disant : « Je ne peux plus rien pour lui, il est à vous maintenant ! ». D'une part, les aumôniers ne sont plus systématiquement identifiés à la mort imminente ; d'autre part, dans bien des cas, les médecins ont pris conscience que même quand il n'y a plus de perspective de guérison ou d'amélioration de l'état de santé du malade, il leur revient de lui assurer une qualité de soins à visée palliative. Reste que l'articulation possible entre la prise en charge médicale de la maladie et du malade et leur approche spirituelle est souvent méconnue. Pourtant la maladie ne touche pas seulement le corps, elle questionne aussi sur le sens de la vie, la fragilité humaine, la finitude, l'existence d'une réalité transcendante, par-delà la vie et la mort...

Ces questions ont souvent besoin de pouvoir être abordées, prises en compte, pour permettre au patient d'assumer sa maladie et d'être plus réceptif aux informations et aux prescriptions apportées par le médecin et les soignants. Sur ce terrain, l'aumônerie peut assumer un véritable partenariat avec les médecins et les équipes soignantes. Encore faut-il qu'ils puissent trouver des temps et des lieux pour se rencontrer et collaborer. Dans la majorité des cas, semble-t-il, les échanges sont très brefs, limités à la transmission vers l'aumônerie de la demande éventuelle du malade ou de sa famille, et on ne prévoit pas de retour de l'aumônerie vers l'équipe de soin. Bien sûr, il n'est pas question de révéler le contenu de confidences qui touchent au for interne, mais dans certains cas, il pourrait être profitable à la prise en charge du patient que les soignants et le médecin aient connaissance de la manière dont il appréhende sa situation présente et son avenir, de ce qui cause son inquiétude, ceci dans le cadre d'un secret professionnel partagé et, si possible, avec l'assentiment du patient. Cela est déjà réalisé dans certains services.

Dans les comités d'éthique

Un autre cadre de collaboration existe dans divers établissements hospitaliers : il s'agit des comités ou groupes d'éthique. Ces instances, qui n'ont actuellement aucun statut juridique précis, jouent un rôle d'aide à la décision médicale et de soutien à la réflexion éthique, pluridisciplinaire, à partir de cas cliniques ou de situations vécues à l'hôpital. Le groupe auquel je participe a ainsi abordé au cours de l'année écoulée quelques cas soumis par des médecins, notamment une demande d'arrêt de dialyse rénale de la part d'un patient et deux situations de refus de soins de la part de personnes en grande précarité. Nous avons aussi mené une réflexion plus large sur les impacts éthiques des questions économiques à l'hôpital ou sur le malaise des équipes assurant péniblement le service d'accueil d'urgence. Dans ce cadre, l'aumônerie est invitée à prendre pleinement sa place dans un compagnonnage avec les autres membres du groupe, chacun apportant son éclairage sur la situation qui pose problème et sur les valeurs fondamentales à prendre en compte. Le but n'est pas d'arriver à une solution idéale ni à un compromis réducteur, mais bien de permettre que les divers aspects de ces cas problématiques soient mis au jour, exprimés devant d'autres, libérés d'une trop grande subjectivité ou de leur apparente

évidence, pour prendre place dans un processus dynamique cherchant une voie qui respecte les droits et les convictions de chacun. C'est un partage exigeant mais fécond. Une telle collaboration n'est fructueuse que si l'aumônier a le souci d'actualiser ses compétences et sa formation, en les confrontant à d'autres approches.

Au niveau institutionnel, le difficile équilibre entre liberté religieuse et laïcité

La présence d'une aumônerie, voire de plusieurs de confessions différentes, dans les établissements hospitaliers publics ou participant au service public n'est pas sans signification dans le contexte de la laïcité française. Elle s'inscrit dans le cadre du respect des droits des patients. Dans les procédures d'accréditation des établissements de santé menées par la Haute Autorité de Santé, l'aumônerie est le plus souvent partie prenante, tant au niveau des groupes d'autoévaluation, portant notamment sur les « Droits et Information des Patients », qu'au cours de la venue des experts-visiteurs où elle peut être questionnée sur sa contribution à la qualité de la prise en charge des personnes accueillies dans l'établissement. Même si la place reconnue à la prise en charge des besoins spirituels et religieux des patients est modeste, elle manifeste que la personne humaine ne saurait être réduite à un corps biologique. Mais faire droit à la liberté religieuse des différents partenaires de l'institution hospitalière ne va pas sans problème ni questionnement dans le contexte actuel.

Une récente circulaire de la Direction de l'hospitalisation et de l'organisation des soins relative à la laïcité dans les établissements de santé, si elle réaffirme la liberté religieuse comme principe constitutionnel applicable à tous, malades et professionnels, insiste sur l'obligation de neutralité des agents hospitaliers (à l'exception des ministres des différents cultes agréés) [4]. Elle souligne que cette « obligation trouve à s'appliquer avec une rigueur particulière dans les services publics dont les usagers sont dans un état de fragilité et de dépendance ». S'il est important de protéger les malades de tout prosélytisme et de toute discrimination en raison de leur origine ou de leur appartenance religieuse, il serait dommageable d'exclure

4. Circulaire DHOS/G/2005-57 du 2 février 2005 relative à la laïcité dans les établissements de santé.

l'expression des convictions et des valeurs spirituelles du champ des échanges possibles entre patients et soignants. Cette dimension de la vie est, pour les malades, un lieu de ressources pour lutter contre la maladie et la vivre sans perdre espoir et, pour les soignants, fait partie du soin dans sa perspective holistique.

* * *

Aller à la rencontre des patients, de leurs proches, et aussi de ceux et celles qui travaillent à l'hôpital, sans autre motivation que de laisser sourdre la source d'eau vive qui les soutiendra dans leur épreuve, dans leur travail, dans leur présence au quotidien, c'est avec eux redécouvrir que, sur le chemin de la vie, les fleurs peuvent pousser même au milieu des cailloux et des épines. C'est à cette source aussi que se creuse ma soif pour aller vers de nouvelles rencontres et que je me désaltère, selon les paroles de Jésus à la Samaritaine :

« Quiconque boit de cette eau aura soif à nouveau ; mais qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif ; l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissant en vie éternelle » (Jn 4, 13-14).

Fabienne DAULL
Aumônier d'hôpital
Centre Interdisciplinaire d'Ethique de l'Université Catholique de Lyon

Théophilyon

Revue des Facultés de Théologie et Philosophie de l'Université Catholique de Lyon

Tome X- Volume 2 **Juin 2005**

Dossier : **Le Christianisme dans les cultures**

Mélanges

Chroniques régionales

Autour de l'ouvrage de Paul Magnin

Jean-Marie Gueullette

L'accompagnement spirituel et le combat de l'humilité

Dans les diverses modalités qu'il peut connaître selon les traditions chrétiennes, l'accompagnement spirituel est toujours motivé par une certaine recherche de perfection. Le demandeur aspire à une vie spirituelle plus authentique, plus profonde, plus sereine. L'accompagnateur, lui aussi, tente d'être un « bon accompagnateur », d'aider sans faire obstacle au travail de l'Esprit. Mais cette quête commune de la perfection ne peut faire l'économie d'une confrontation avec la réalité de la condition humaine, marquée par la faiblesse, les limites de toutes sortes. Il n'est pas ici question du péché, choix volontaire de ce qui est reconnu comme mauvais, mais de ce qui échappe, justement, à la volonté, soit en terme de limitation des capacités de décision et d'action, soit en terme d'actes ou de pensées qui ne sont pas maîtrisables. L'une des grandes questions de l'éthique de l'accompagnement est donc de savoir comment tenir compte de ces limites sans tomber dans la complicité avec le mal moral, et de savoir proposer une exigence, sans en faire un idéal inaccessible et de ce fait désespérant.

Ce travail sera mené en référence à saint François de Sales, père spirituel plein de sagesse, avec une attention particulière portée à la direction spirituelle de mademoiselle de Soulfour, novice au monastère des Filles-Dieu à Paris, qui n'a pas persévéré dans son projet de vie

religieuse. Nous avons cinq lettres adressées par François de Sales à cette jeune fille, en réponse à des lettres qui n'ont pas été conservées[1]. Saint François de Sales est un maître, car il sait conjuguer la prise en compte réaliste de la finitude et la proposition d'un vrai combat spirituel. Non seulement un combat adapté, réaliste, qui fait que l'on porte son effort sur ce qui est accessible, mais plus profondément encore un combat qui permet de faire du rapport à la finitude le lieu de la sainteté.

Lorsqu'une demande d'accompagnement est formulée, elle s'appuie sur une identification d'obstacles à la vie spirituelle, la conviction d'être dans l'ignorance de ce qu'il faudrait faire, la nécessité ressentie de se mettre à l'école de quelqu'un, parce qu'on n'est pas satisfait de la situation présente, parce qu'on aspire à une vie chrétienne plus juste, plus parfaite. « Bon maître, que dois-je faire pour avoir la vie éternelle ? » (Mt 19, 16). La question n'est plus tellement posée de cette façon, la soif du salut s'exprimant aujourd'hui comme aspiration à la plénitude ici-bas plutôt que comme attente de la béatitude pour l'au-delà : plénitude de la vie chrétienne, perfection, paix intérieure, recherche de sérénité dans une vie marquée par des conflits.

Les deux emplois de la notion de perfection chez Matthieu nous laissent dans ce dilemme : faut-il mettre en avant « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5, 25), ou bien « Si tu veux être parfait, va, vends tes biens, donne-les aux pauvres et suis-moi » (Mt 19, 21). Si l'on prend le Père céleste comme le modèle de la perfection qu'il faut atteindre par ses propres efforts, il y a un grand risque de désespoir. L'autre formulation suggère que la perfection chrétienne repose plus sur la mise en place de conditions qui permettent de suivre le Christ, avec ce que l'on est. Mais ne se retrouve-t-on pas alors sans ressources pour penser ce qu'il faut faire, et ce qu'il faut faire de sa faiblesse ?

Nous examinerons successivement la faiblesse d'où naît cette soif de perfection, les impasses dans lesquelles celle-ci peut mener, et des pistes pour sortir de ce dilemme.

---

1. Les Lettres 159, 174, 181, 190, publiées dans le tome XII, et la Lettre 441 dans le tome XIII des *Œuvres complètes*, Ed. de la Visitation, Annecy, 1902.

I

La fragilité dans l'accompagnement

La perspective de cette étude étant plus pratique que conceptuelle, on ne cherchera pas à distinguer avec précision ce qui ressort de la finitude, de ce qui est imputable à l'ambivalence ou à la fragilité.

Ambivalences et limites chez le demandeur

Il y a déjà une part d'ambivalence dans le désir qui pousse à demander un accompagnement : désir de perfection, de maîtrise de sa vie, sans toujours faire la différence entre mettre de l'ordre, chercher à comprendre, et maîtriser. Parfois aussi la soif de perfection se développe à partir du besoin de se replier dans une posture régressive. La demande sera alors présentée sous la forme de l'obéissance et du renoncement à la volonté propre, dans l'attente que l'accompagnateur indique « ce qu'il faut faire » ou même « quelle est la volonté de Dieu ».

Ambivalence et limites se retrouvent aussi dans l'accompagnement lui-même, surtout lorsqu'il est marqué par l'attente d'un discernement. Le recours à des méthodes est alors justifié par le souci de ne pas se tromper, de prendre les bons moyens. Mais peut-on imaginer ici que l'on puisse atteindre le « zéro défaut » ? On constate souvent aujourd'hui une ouverture du cœur très radicale dans le cadre du discernement des vocations, accompagnée d'une attente du type : « Dites-moi si je prends la bonne décision. » Le désir de bien faire s'articule ici de manière parfois inextricable avec la peur du risque.

Ambivalence et limites, enfin, dans la mise en œuvre par l'accompagné de ce qui a été discerné, conseillé, décidé dans le cadre de l'accompagnement. Il y a des mises en œuvre pour faire plaisir à l'accompagnateur ou pour se convaincre que la perfection est possible, accessible. Il y a aussi des échecs pour se convaincre, ou convaincre l'accompagnateur, qu'on est nul, que l'on n'est pas un saint, au sens où la sainteté dont on rêve serait inaccessible et qu'il n'est pas nécessaire de se battre.

Limites et ambivalences de l'accompagnateur

L'accompagnateur est lui aussi confronté à la question de la finitude, celle de l'accompagné, mais aussi la sienne[2].

Il n'est jamais simple de répondre à la question « pourquoi j'accompagne ? », et bien souvent on n'ose pas dire, ou se dire, la part de plaisir que l'on y prend, les bienfaits que l'on retire de la confiance manifestée, de la reconnaissance d'une certaine capacité à discerner, à enseigner, à soigner... Il y a plus de réciprocité qu'on veut bien le dire dans cette relation. Réciprocité asymétrique, mais présente. Ce n'est pas l'existence de ce plaisir ou de ces bénéfices qui est un danger éthique pour l'accompagnement ; ce serait plutôt l'incapacité de les reconnaître, et plus encore une pratique qui ne serait justifiée que par la recherche de ces bénéfices. On retrouve ici la différence entre les biens que l'on recherche et les biens que l'on reçoit.

Fragilité, limites, ambiguïtés se manifestent également dans la manière d'écouter et de répondre, avec la présence de toutes sortes de filtres plus ou moins conscients, de projections. Les éléments de discernement que l'on peut proposer, les conseils que l'on peut donner sont marqués par ces limites ; ils peuvent tomber à côté. Il est rassurant de constater que, dans la plupart des cas, des conseils inutiles ne seront pas entendus. Cependant on rencontre aussi des situations où un conseil inadapté a fait des dégâts, en particulier lorsqu'il a été donné par quelqu'un qui était investi (ou s'était lui-même investi) d'une grande autorité. « Dis-moi une parole pour que je sois sauvé » : il est bien difficile de dire la parole juste, la parole qui indique un chemin de salut. Il est essentiel de la dire en étant bien conscient que l'on n'est pas le sauveur.

---

2. Cet aspect a été plus développé dans un autre article auquel je me permets de renvoyer : « L'accompagnateur, professionnel ou ami ? Chemin d'Emmaüs ou route d'Ecbatane ? », *RETM. Le Supplément*, n° 222, septembre 2002, p. 199-220.



II

Dans la faiblesse, où placer l'exigence ?

La question est donc loin d'être simple, car la prise de conscience de toutes ces formes de faiblesses de jugement et d'action, de fragilités et d'ambiguïtés peut susciter une réaction de laisser-aller, de démission. A quoi bon aspirer à la perfection si les modalités de sa recherche sont à ce point hasardeuses ? Il y a un véritable défi dans la recherche d'une attitude qui reste exigeante, tout en reconnaissant la réalité de la faiblesse humaine.

Risques de paralysie

Face à la faiblesse humaine et à ses manifestations diverses, il y a au moins deux risques de paralysie : le fatalisme et l'indifférence éthique.

Dans la notion de fatalisme, il y a l'idée que le destin pèse sur l'homme de manière inexorable. Qu'elle soit considérée comme l'expression de la volonté du sujet divin, ou comme le résultat de mécanismes cosmiques ou psychiques qui nous dépassent, la réalité de notre vie marquée par le manque et la défaillance s'impose à nous. L'homme est placé devant cela, ou dans cela, de manière passive, il pâtit sa vie plus qu'il ne la construit. Cependant, la foi chrétienne reste indéfectiblement attachée à affirmer une part de liberté et de responsabilité de l'homme dans sa vie.

« Nous rendons coupables de nos désastres le soleil, la lune, les étoiles – comme si nous étions coquins par fatalité, bêtes par contrainte céleste, chenapans, voleurs et perfides de par un signe qui nous gouverne, ivrognes, menteurs et adultères par docilité obligée à l'ascendant de quelque planète et, en un mot, jamais portés au mal que si un dieu nous y mène. Quel admirable alibi, pour ce maître ruffian qu'est l'homme, d'aller mettre son tempérament de bouc à la charge d'une étoile »[3].

3. W. Shakespeare, *Le Roi Lear*, Acte 1, scène 2.

S'il est prudent de reconnaître toutes les ambivalences qui habitent nos désirs de perfection, et toutes les faiblesses qui en entravent la réalisation, n'est-il pas dangereux de mettre cela en lumière dans l'accompagnement ? Ne va-t-on pas stopper tout élan ? La soif de perfection, le souci de bien faire et de le faire pour Dieu forment un dynamisme intérieur, qui pousse des croyants à ne pas se contenter de la situation présente, à tenter de changer quelque chose dans leur vie. Si on projette une lumière trop crue sur les illusions qui marquent ce mouvement, ne va-t-on pas paralyser la vie spirituelle ? Commentant une lettre de François de Sales à mademoiselle de Soulfour, un étudiant écrivait : « Cette préparation, nourrie de multiples désirs spirituels, du dessein de servir Dieu, de l'honorer, de servir le prochain, est le signe d'une vitalité, d'un dynamisme intérieur. Ne faut-il pas d'abord encourager ce dynamisme ? » On rencontre aujourd'hui des gens qu'une telle lucidité paralyse totalement : ils ne peuvent se confier par peur de la régression, ne peuvent aimer par peur de la fusion, jusqu'à ne pouvoir manger par peur de la boulimie...

A ce danger de paralysie s'ajoute un autre risque inhérent à la prise en compte réaliste de la faiblesse. Selon quels critères relativiser les défaillances sans tomber dans une indifférence éthique ? On peut vouloir mettre en pratique dans ces situations le grand principe énoncé par saint Thomas, qui invite à avoir de l'amour pour le pécheur, et de la haine pour le péché[4]. Mais une telle distinction entre le sujet et l'acte est plus accessible dans le cas du péché, où l'acte, volontaire et libre, est clairement identifiable, que dans le cas de la faiblesse, beaucoup plus étroitement liée à la personne elle-même. Est-ce qu'un simple appel à la parabole du bon grain et de l'ivraie suffit ? Elle est sûrement un repère éthique important pour l'accompagnateur, qu'elle doit garder de trop intervenir pour arracher les mauvaises herbes. Mais du côté de l'accompagné, il y a un grand risque à faire référence à ce texte à propos de ses faiblesses et de ses défaillances, si cela l'amène à laisser faire. Jusqu'où pour l'un comme pour l'autre, aller sans tomber dans la complicité avec le mal ? Nous sommes excusables de ne pas arriver à la perfection, disait François de Sales à sa jeune correspondante, mais inexcusables de ne pas la rechercher[5].

---

4. Voir par exemple, *Somme de théologie*, *IIa IIæ*, qu. 25, art. 6.
5. Texte cité plus loin. Lettre 174, tome XII.

Dangers de la recherche de perfection

La crise de Mademoiselle de Soulfour était due à son empressement vers une perfection absolue, inaccessible. François de Sales l'invite à regarder avec lucidité des désirs qui ont pu lui sembler être de l'ordre de l'appel à la sainteté, alors qu'ils ne procédaient finalement que de l'orgueil. A quoi bon se placer devant un idéal inaccessible ?

« Tenez pour suspects tous ces désirs qui, selon le commun sentiment des gens de bien, ne peuvent pas être suivis de leurs effets : tels sont les désirs de certaine perfection chrétienne qui peut être imaginée mais non pratiquée, et de laquelle plusieurs font des leçons mais nul n'en fait les actions »[6].

La perfection n'est pas là pour être imaginée, car une telle imagination peut susciter le désespoir, lorsque la réalité concrète de la vie manifeste jour après jour qu'elle est inaccessible. Elle peut aussi, à l'encontre de la parabole du bon grain et de l'ivraie, entraîner des décisions radicales qui auront pour effet de détruire ce qu'il y a de bon, sans pour autant éliminer la faiblesse. Une vieille image, qui vient de saint Bernard, a été utilisée à ce propos, entre autres par Maître Eckhart :

« De tels incidents ne peuvent nous être épargnés, mais parce qu'il advient à l'occasion que les rats envahissent le blé, on ne doit pas pour autant rejeter aussi le bon blé »[7].

Un combat sans succès radical

Toute la question est de comprendre que ce n'est pas l'existence du manque ou de la faille qui est un obstacle à la perfection, mais certaines formes de notre rapport à ce manque. Quels que soient nos efforts, et quelle que soit notre sainteté, nous serons toujours limités, marqués par le manque dans tout ce que nous pensons et faisons. La question n'est pas dans sa présence mais dans la place que nous lui accordons. Ce réalisme est fondamentalement chrétien, puisqu'il est cohérent avec la manière dont le salut nous est donné, par la croix.

---

6. Lettre 190, tome XII.
7. ECKHART, *Entretiens spirituels*, XI, trad. A. de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1995.

La soif de guérison, et l'encouragement dans ce sens par l'accompagnement spirituel, peuvent être une manière de refuser la condition humaine et de nourrir l'aspiration à une perfection hors-limites. Or le salut nous est donné ici et maintenant dans notre condition humaine et pas ailleurs.

« Sachez que la vertu de patience est celle qui nous assure le plus de perfection, et s'il la faut avoir avec les autres, il faut aussi l'avoir avec soi-même. Ceux qui aspirent au pur amour de Dieu n'ont pas tant besoin de patience avec les autres comme avec eux-mêmes. Il faut souffrir notre imperfection pour avoir la perfection ; je dis souffrir avec patience, et non pas aimer ou caresser : l'humilité se nourrit en cette souffrance. Il faut confesser la vérité, nous sommes des pauvres gens qui ne pouvons guère bien faire ; mais Dieu qui est infiniment bon, se contente de nos petites besognes, et a agréable la préparation de notre cœur »[8].

Nous sommes de pauvres gens, et non seulement les autres mais nous-mêmes produisons de la souffrance. Le salut ne consiste pas à la fuir, ou à la nier, mais à la vivre, avec le Christ. Souffrir nos imperfections pour avoir la perfection : lorsqu'il donne ce programme à la jeune novice, François de Sales est très conscient du fait qu'il lui indique un chemin rude, certainement pas une consolation à peu de frais. C'est le chemin de la souffrance, une souffrance qui n'est pas destructrice, car elle a un sens. Dire que l'humilité et la patience sont au cœur du combat spirituel et donc de l'accompagnement, c'est placer l'effort là où nous n'aimons pas l'affronter. Se prendre comme on est, confesser que nous sommes de pauvres gens qui ne pouvons guère bien faire, ce réalisme n'est pas attirant, ni héroïque, il n'est guère avouable. Et pourtant il y a là pour l'être humain, le combat le plus redoutable.

La culture contemporaine, y compris en théologie ou en spiritualité, est devenue allergique à la souffrance. Probablement en réaction à un discours qui lui avait trop facilement donné un sens, nous sommes devenus incapables d'accepter que la souffrance fasse partie de la vie, et de la vie spirituelle. Comme dans le même temps, la médecine est devenue mieux capable de juguler la souffrance physique, nous vivons

8. Lettre 190, tome XII.

dans le rêve d'une évacuation complète de la souffrance hors de nos existences. Le discours médico-spirituel sur les blessures et les maladies que Jésus vient guérir est parfaitement cohérent avec une telle aspiration, et c'est bien pour cela qu'il reçoit un accueil si favorable. Mais peut-on évacuer la souffrance de la vie humaine ? Peut-on évacuer la croix de la vie chrétienne ?

Il ne devrait pas être possible d'élaborer une théologie ou une spiritualité sur de telles perspectives. La question est donc de savoir ce qui est identifié comme croix dans nos vies. La conscience contemporaine est scandalisée devant un certain discours chrétien qui a pu présenter comme salutaires et nécessaires des formes de souffrance dont nous savons aujourd'hui qu'elles sont parfaitement évitables. Mais cela l'entraîne à refuser toute sorte de souffrance, et donc à fuir ce que peut avoir de rude le rapport à la limite et au manque qui sont cependant inhérents à la condition humaine. Il n'y a dans l'affrontement réaliste de la finitude ni complaisance, ni fatalisme, mais un combat toujours à reprendre pour faire de l'assomption de la condition de créature le cœur de la vie spirituelle.

III

Quelle quête de perfection doit encourager l'accompagnement ?

La perfection évangélique apparaît donc d'une manière déroutante comme une manière de vivre qui intègre l'imperfection.

Assumer son statut de créature

La perfection chrétienne ne réside pas dans l'absence de manque, mais dans le rapport à ce manque. Plutôt que de rêver à des prouesses impossibles, il nous faut combattre dans l'ordre du possible.

« Dieu désire plus de nous la fidélité aux petites choses qu'il met en notre pouvoir que l'ardeur aux grandes qui ne dépendent pas de nous »[9].

9. Lettre 181, tome XII.

François de Sales développe cet enseignement en soulignant que notre vocation est de servir Dieu de bonne foi, sans finesse et subtilité, à la façon de ce monde où la perfection ne réside pas, à l'humaine en attendant de le faire à l'angélique. L'empressement, l'agitation dans la recherche de la perfection sont l'imperfection mère de toutes les imperfections.

« Nous ne devons pas nous étonner de nous voir imparfaits, puisque nous ne devons jamais nous voir autrement en cette vie ; ni nous en contrister, car il n'y a remède ; mais bien nous en humilier, car par là nous réparerons nos défauts, et nous amender doucement ; car c'est l'exercice pour lequel nos imperfections nous sont laissées, n'étant pas excusables de ne pas en rechercher l'amendement, ni inexcusables de ne pas le faire entièrement, car il n'en prend pas des imperfections comme des péchés »[10].

L'examen de conscience ne doit pas rechercher si on est dans la perfection : nous ne devons jamais douter de notre imperfection, mais en rechercher l'amendement avec humilité. L'examen trop anxieux de nos imperfections est une perte de temps, l'esprit se lasse à cet examen continuel et lorsque le véritable combat se présente, il n'en peut plus.

De l'humiliation à l'humilité

C'est la vertu de patience qui conduit à la perfection, patience avec les autres, mais surtout avec soi-même. Il faut souffrir l'imperfection pour avoir la perfection, et François de Sales ajoute : « Je dis souffrir avec patience, et non pas aimer ou caresser », se gardant ainsi de toute complaisance malsaine avec le mal. L'existence du mal, et de toutes formes de limites, nous fait souffrir, et fait souffrir les autres, et l'humilité se nourrit de cette souffrance.

« Et faut-il pour cela s'inquiéter, troubler, empresser, affliger ? Non pas, certes. Faut-il appliquer un monde de désirs pour s'exciter à parvenir à ce signe de perfection ? Non en vérité. On peut bien faire de simples souhaits, qui témoignent notre reconnaissance. Je puis bien dire : Hé, que ne suis-je pas aussi fervent que les Séraphins pour mieux servir et louer mon Dieu ! Mais je ne dois pas m'amuser à faire des désirs

---

10. Lettre 174, tome XII.

comme si en ce monde je devais atteindre cette exquise perfection, disant : je le désire, je m'en veux essayer, et si je ne puis y atteindre, je me fâcherai. Je ne veux pas dire qu'il ne faille se mettre en chemin de ce côté là ; mais il ne faut pas désirer d'y arriver un jour, c'est-à-dire en un jour de cette mortalité, car ce désir nous tourmenterait et pour néant. Il faut pour bien cheminer, nous appliquer à bien faire le chemin que nous avons plus près de nous, et la première journée, et non pas s'amuser à désirer de faire la dernière pendant qu'il faudrait faire et dévider la première.

Je vous dirai ce mot, mais retenez le bien : nous nous amusons quelquefois tant à être de bons anges, que nous en laissons d'être de bons hommes et de bonnes femmes. Notre imperfection nous doit accompagner jusques au cercueil. Nous ne pouvons aller sans toucher terre ; il ne faut pas s'y coucher ni vautrer, mais aussi ne faut-il pas penser voler ; car nous sommes des petits poussins qui n'avons pas encore nos ailes. [...] Allons terre à terre, puisque la haute mer nous fait tourner la tête et nous donne des convulsions »[11].

L'humilité se nourrit de cette souffrance : le rôle de l'accompagnement n'est donc pas de faire disparaître cette souffrance liée à nos défaillances, ou de laisser croire qu'elle disparaîtra. On peut donc dire que l'accompagnement est un accompagnement du manque, et non un encouragement à rêver qu'on puisse en sortir. Quelqu'un qui est dans le manque en aide un autre qui y est aussi, et c'est là le lieu de leur perfection, car la perfection à laquelle nous devons espérer est celle de la charité. Dans ce contraste entre l'engagement dans le combat spirituel et la prise en compte réaliste de nos limites, on retrouve la célèbre définition de Ricœur : « L'homme, c'est la joie du Oui dans la tristesse du fini »[12].

La limite, ouverture à la charité

L'essentiel du combat spirituel n'est pas dans la disparition des faiblesses, mais dans l'accueil du don de Dieu en notre condition de créature. Il peut y avoir don de Dieu dans la faiblesse elle-même,

---

11. Lettre 190, tome XII.
12. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité*, Aubier, 1982, p. 156.

quand elle demeure et qu'elle manifeste, qu'elle révèle à nos propres yeux notre incomplétude, notre manque. Ce manque est la marque de notre condition de créature, il est aussi le lieu même de notre aspiration au salut. Or le salut n'est pas dans le comblement du manque, mais dans sa transfiguration. Lorsque le manque est ouverture à Dieu et aux autres, il devient le lieu de la charité.

Saint François de Sales appelait mademoiselle de Soulfour à regarder ensemble sa fragilité et la bonté de Dieu comme deux réalités connexes : ne jamais voir Dieu sans bonté, ni soi sans misère.

« Vous ne verrez jamais Dieu sans bonté, ni vous sans misère, et verrez sa bonté propice à votre misère et votre misère objet de sa bonté et miséricorde. Ne regardez donc rien que cela, j'entends d'une vue fixe, arrêtée et expresse, et tout le reste en passant »[13].

Cette interconnexion ne vient pas faire du mal un bien, au sens où elle nierait la réalité du mal. La misère de l'homme est un mal. Mais si elle est regardée dans la foi, comme cela doit se faire dans l'accompagnement, elle ne peut être envisagée en dehors de la bonté de Dieu. Non pas comme deux pôles contraires, mais comme deux réalités connexes. Elles sont faites l'une pour l'autre. Nous ne pourrions faire l'expérience de la bonté de Dieu si nous ne faisions l'expérience de notre misère. Il ne faut donc pas rêver d'éliminer la fragilité, ou la faiblesse. Ce serait impossible, et ce serait de plus une grande perte, car cela pourrait nous pousser à nous passer de Dieu.

« On a vu les jeux incroyables de la grâce pénétrer une mauvaise âme et même une âme perverse, et on a vu sauver ce qui paraissait perdu. Mais on n'a pas vu mouiller ce qui était verni, on n'a pas vu traverser ce qui était imperméable, on n'a pas vu tremper ce qui était habitué [...]. De là viennent tant de manques (car les manques eux-mêmes sont causés et viennent), de là viennent tant de manques que nous constatons dans l'efficacité de la grâce, et que, remportant des victoires inespérées dans l'âme des plus grands pécheurs, elle reste souvent inopérante auprès des plus honnêtes gens. C'est que précisément les plus honnêtes gens, ou simplement les honnêtes gens, ou enfin ceux qu'on nomme tels,

13. Lettre 174, tome XII.

et qui aiment à se nommer tels, n'ont pas de défauts eux-mêmes dans l'armure. [...] Les honnêtes gens ne mouillent pas à la grâce »[14].

Il est utile de développer cette interconnexion entre expérience de la faiblesse et charité dans l'autre dimension de la charité : l'amour du frère. Si la faiblesse ne doit jamais être regardée sans voir en même temps la bonté de Dieu, de même, notre faiblesse ne doit être regardée sans voir en même temps la bonté de nos frères qui la supportent, qui nous révèlent que nous ne sommes pas identifiés à elle. Elle nous rend également attentifs à la faiblesse des autres. Au plan de la charité fraternelle, ce serait donc aussi un grand appauvrissement que de rêver de vivre sans faiblesse.

« L'incomplétude est là, comme un fait, comme une nécessité : l'autre ne peut advenir comme un autre-pour-moi que si j'accepte de me savoir incomplet et désirant le demeurer à jamais »[15].

Jean-Marie Gueullette,
Dominicain
Faculté de théologie de Lyon

---

14. Ch. Péguy, *Notes conjointes sur Descartes et la philosophie cartésienne*, dans *Œuvres en prose*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1957, p. 1330-1334.
15. E. Fuchs, *Le désir et la tendresse*, 2e éd., Paris - Genève, Albin Michel - Labor et Fides, 1999, p. 192-193. Voir aussi le chapitre « Valeur spirituelle de l'érotisme » (p. 224-244) dans lequel l'auteur montre que le plaisir n'est possible que dans cette assomption réaliste de ses limites.

13, rue Louis
Perrier - 34000
MONTPELLIER
Tél. 04 67 06 45 76
Fax 04 67 06 45 91

E-mail abonnements
administration@revue-etr.org

E-mails secrétariat
contact@revue-etr.org

Abonnement 2005 :
France 31 €
Etranger 35 €

Abonnement de soutien :
France 42 €
Étranger 45 €

Tables 1976-1990 : 8 €
(franco 12 €)

Prix de ce n° :
10 €
(franco 13 €).

Site Web :
http://www.revue-etr.org/

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Tome 80 **2005/2**

Pascal Marin

Sur la route des signes avec le Maître intérieur

Hormis quelques îlots de résistances qui dans nos cultures occidentales cultivent encore la pratique de l'accompagnement, nos contemporains auront assez vite à l'esprit qu'il s'agit, dans ce lien mutuel d'un accompagné et de son accompagnateur, de manipulation, d'aliénation, d'infantilisation. Le sujet libre n'aime pas qu'on le prenne par la main, pour le conduire il ne sait où, là où il ne pourrait pas aller tout seul. Telle est en bref la vision négative de notre culture contemporaine sur l'accompagnement.

Mais s'il est vrai, comme nous le pensons, que l'humain n'est rien de naturel, qu'il ne se fie à la matrice d'aucune nature qui le gouvernerait sans faille, qu'il ne va pas de soi, qu'il ne sait pas avancer de lui-même sans être paralysé par l'appel du vide, le vertige, et que fragile, toujours en risque de se perdre en chemin, il exige bel et bien d'être accompagné, alors une drôle d'ouverture se profile au fond de cette impasse : celle d'un accompagnement sans accompagnateur, c'est-à-dire sans une personne réelle, Untel ou Unetelle, qui chemine en avant de nous. Outre une sortie de l'impasse où s'enferme le sujet moderne sans Dieu ni maître, un accompagnement sans accompagnateur serait *ipso facto* affranchi des séductions et des pouvoirs qui viennent parasiter le projet désintéressé, initiatique, pédagogique de l'accompagnement.

Les grandes traditions spirituelles, qui ont promu l'accompagnement et toujours cultivé le savoir de ses conditions de probité, n'ont pas attendu l'âge d'une société sans maîtres pour concevoir des formes d'accompagnement sans accompagnateur. Elles préparaient ainsi des réponses pour le temps où nous sommes, temps où la mort des maîtres est conçue comme le préalable de tout accès à la vie. Au premier rang de ces recherches des voies de l'humain, il faut citer en Occident celui qui procure la critique la plus radicale de l'idée du maître par sa notion de « maître intérieur », lui qui promeut aussi une des voies principales de l'accompagnement sans accompagnateur, la voie des signes et des textes, à savoir saint Augustin.

Quand le maître est parti, Dieu merci, il y a les signes !

L'homme d'Augustin est un homme en chemin loin de sa patrie. Il lui faut trouver sa voie dans le siècle présent vers le siècle à venir. Tout ce qui peut orienter cette marche vers son terme est bon, tout ce qui vient l'arrêter, même bon en soi, comme la beauté des réalités présentes, est, au titre de sa puissance de captation, mauvais. Voilà pourquoi le véritable statut de toutes les réalités présentes n'est pas d'être ultimement choses à voir, à admirer, à louer, mais signes à lire afin d'aller plus avant son chemin. Dans une homélie sur l'évangile de Jean, à propos d'un miracle de Jésus, Augustin pose ainsi que l'admirable spectacle du prodige doit maintenant se brouiller, s'effacer, pour laisser surgir l'énigme d'un signe à lire, à comprendre, en une invitation à dépasser la vision du miracle : « *Puisque nous avons vu et que nous avons loué, lisons donc maintenant et comprenons* »[1].

Et si par sa célèbre définition du signe, Augustin soutient qu'un signe est une chose qui donne à penser à quelque autre chose, s'il définit

1. « Nous avons vu, nous avons contemplé quelque chose de grand. (...) Mais, de même que, si nous considérions quelque part des lettres magnifiques, il ne nous suffirait pas de louer la main du scribe qui les a tracées égales, régulières et belles, il nous faudrait encore lire ce qu'il a voulu nous faire connaître par elles, de même celui qui se contente de considérer ce fait se réjouit de sa beauté pour en admirer l'auteur, mais celui qui le comprend le lit pour ainsi dire (*qui autem intelligit quasi legit*). C'est d'une autre manière en effet qu'on regarde un tableau et qu'on regarde des lettres : quand tu vois un tableau, tu n'as rien d'autre à faire que de regarder et de louer ; quand tu vois des lettres, tu n'en as pas fini pour autant puisque tu es encore invité à les lire. Quand tu vois des lettres en effet, si tu ne sais pas les lire, tu interroges : que peut-il y avoir d'écrit ici ? Tu demandes ce que c'est, et pourtant déjà tu vois quelque chose ; celui auprès de qui tu cherches à connaître ce que tu as vu te découvrira autre chose ; il a d'autres yeux que toi. Ne voyez-vous pas tous les deux la forme des lettres ? Mais vous ne connaissez pas tous les deux leur signification : toi, tu vois et tu loues ; il voit, il loue, il lit et il comprend (*legit et intellegit*). Puisque nous avons vu et que nous avons loué, lisons donc maintenant et comprenons (*legamus et intellegamus*)... » (Saint Augustin, *Homélies sur l'Évangile de Jean*, BA 72, XXIV, 2).

donc le signe comme chose et non pas selon une nature qui lui serait spécifique, c'est que réciproquement toute chose selon lui trouve sa vérité à se révéler comme signe pour l'homme en chemin[2]. Plus loin que les apparences captatrices, tout est signe dans le réel, signe à lire, signe à comprendre. L'homme s'oriente aux signes, ou plutôt non pas aux signes eux-mêmes dans leur matérialité opaque, mais à cette lumière qui surgit d'une lutte avec l'obscurité de leur lettre. Comment se fait-il en effet qu'une chose-signe matérielle, qu'elle soit acoustique ou graphique, inerte ou vivante, puisse susciter le surgissement d'une lumière à l'esprit, le miracle du sens ? Nul ne le sait vraiment et il n'est pas sûr qu'en dépit de toute notre science, on en sache beaucoup plus aujourd'hui qu'au temps d'Augustin. Or, pour rendre compte du surgissement de cette lumière, de cette vérité, qui peut s'accomplir à la lecture des signes, Augustin en appelle à l'enseignement d'une sorte de maître, mais sans que quiconque soit présent, un maître dont l'enseignement agirait à l'intérieur : « *Au sujet de toutes les réalités dont nous avons l'intelligence, ce n'est pas une parole qui résonne au dehors, c'est la vérité qui préside intérieurement à l'esprit lui-même que nous consultons, avertis peut-être par les mots pour la consulter* »[3]. Après le départ du Maître bien-aimé, rejeté par ce monde, il n'y a plus de maître en humanité, il n'y a que des cheminants en quête des signes et de leur énigmatique lumière, il n'y a plus que des disciples et des condisciples de la vérité.

La notion de « maître intérieur » ne trouve pas simplement sa valeur dans l'économie d'une théorie de la connaissance, attentive au fait énigmatique qu'un sens puisse avoir lieu en dépit de l'opacité matérielle des signes. Cette idée est premièrement critique de la notion de maître en tant qu'il « se pose un peu là » et qu'à l'instar de toutes les réalités présentes, il menace d'arrêter la marche, en lui imprimant une courbure, une circularité vicieuse, celle de la dépendance, de l'allégeance, de la reconnaissance[4]. Un maître n'a pour Augustin de statut qu'au titre de

2. « Un signe est une chose qui, outre l'impression qu'elle produit sur les sens, fait qu'à partir d'elle quelque chose d'autre vient à la pensée. » (*De doctrina christiana*, II, I, 1).
3. *Le Maître*, XI, 38.
4. « Dire qu'il n'y a qu'un seul et unique maître, c'est dire en même temps notre essentielle parité devant lui : quelle que soit la gratitude que je puisse porter à un autre homme, je ne lui suis jamais redevable, au fond, de la vérité que j'aurais pu découvrir. La vérité ne crée pas entre nous de dette, d'allégeance, d'asservissement, comme si nous l'avions purement et simplement reçue les uns des autres.» (J.-L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, PUF, 2002, p. 108).

ce qu'il dit, et dans ce dit, l'important n'est pas le fait que ce soit lui plutôt qu'un autre qui le dise, mais le surgissement de la vérité pour moi, et le prodige que je la comprenne. Or quant à l'événement du sens pour moi, le maître n'y est pour rien. Nous sommes accompagnés en ce monde dans notre chemin vers la Jérusalem céleste par les signes, par tout le réel en tant qu'il est reconnu dans son orientation vers le monde à venir, par les réalités créées comme signifiantes de leur Créateur, par le dit des paroles qui excède l'intention de ceux qui les portent et par ces multitudes de signes en mosaïque que les Saintes Ecritures exposent à l'esprit de ceux qui cherchent Dieu. Le texte, et par excellence le texte biblique, voilà donc le premier et le plus approprié des instruments d'orientation pour l'homme en chemin vers sa patrie céleste. Les écrits de la Bible sont comme des lampes pour le voyageur dans la nuit de ce temps. Ils le guident vers le jour de Dieu, une lumière telle qu'elle rendra caduques leurs pauvres lumières : « *En présence d'un tel Jour, les lampes ne seront plus nécessaires, on ne nous lira plus le Prophète, on n'ouvrira plus le livre de l'Apôtre, nous ne rechercherons plus le témoignage de Jean, nous n'aurons plus besoin de l'Évangile lui-même. Disparaîtront par conséquent toutes les Écritures, qui étaient allumées pour nous comme des lampes dans la nuit de ce siècle pour que nous ne restions pas dans les ténèbres.* »[5]

L'accompagnement par les textes est un mode de l'accompagnement par les signes, aussi vrai qu'un texte est un complexe de signes. Mais dans l'économie des signes, que devient l'autre homme ? Il n'a bien sûr pas disparu, puisque les signes m'arrivent par lui, par sa parole, par son enseignement peut-être, mais l'autre homme est un autre moi-même, il n'est plus installé dans l'éminence de la position du maître. Moderne avant les modernes, Augustin a brisé l'antique dissymétrie du lien maître - disciple parce qu'elle fait obstacle à l'avènement d'un monde nouveau, forgé par la religion des fils. Augustin opte pour l'égalité d'un rapport de compagnonnage, où les compagnons se soutiennent mutuellement dans leur marche en se communiquant les signes et le savoir-faire de leur interprétation. Le « maître intérieur »

5. *Homélies sur l'Évangile de Jean*, BA 73a, XXXV, 9.

n'isole pas ceux qui bénéficient de sa lumière. De fait, ils cheminent ensemble[6].

Le cheminement mutuel des compagnons à la lumière des signes

A peine ouvert ici, le dossier augustinien du cheminement sans maître, dans l'accompagnement des signes et dans la « mutualité » d'hommes et de femmes égaux, amis, compagnons, doit être brièvement complété par l'aperçu d'un traité majeur, connu sous le titre *De la doctrine chrétienne*, et que l'on range d'habitude dans la catégorie du manuel d'herméneutique biblique. Dès les premiers mots, Augustin déclare en effet qu'il y voudrait enseigner des règles à même de clarifier les passages obscurs des Écritures saintes : "*Il est pour l'interprétation des Écritures des règles qui peuvent, à mon sens, être enseignées sans difficulté à ceux qui s'intéressent à ces études ; ils pourront ainsi progresser non seulement en lisant d'autres commentateurs, qui ont élucidé des points obscurs des Lettres divines, mais encore en les élucidant eux-mêmes pour d'autres. Ces règles, j'ai entrepris de les enseigner à qui veut et peut les apprendre.*"[7] Comme cette entrée en matière le suggère, la recherche d'Augustin trahit une autre ambition que de simple herméneutique biblique. L'enseignement des règles obéit à une finalité plus radicale que celle de faciliter l'accès au sens des textes sacrés. Il trouve sa place dans un processus de transmission en lequel celui qui reçoit ces règles est introduit, et pas simplement à titre de récepteur passif, mais d'abord comme transmetteur, producteur, acteur. L'enjeu de cet enseignement d'herméneutique biblique n'est donc pas seulement d'ouvrir à un

6. « *Nous n'avons qu'un seul maître et nous sommes condisciples à l'intérieur de la même école* (Augustin). (...) En nous dépossédant de toute prétention à être maîtres et docteurs, saint Augustin ne nous invite pas à un « illuminisme » silencieux où chacun, coupé des autres, interrogerait dans sa chambre le maître intérieur. En écoutant ensemble, nous écoutons mieux. En apprenant ensemble, nous apprenons mieux. En étant condisciples, nous sommes meilleurs disciples. Et tout cela requiert que nous parlions, que nous nous parlions. Que notre parole ne puisse au sens strict enseigner ne la délivre pas de ses tâches, mais seulement de sa présomption, et donc ne l'envoie à ses tâches que plus vivement. (...) Loin de minimiser, comme on le dit souvent, l'importance de la communication entre les hommes, Augustin montre comment elle aboutit à une mutualité des esprits. » (J.-L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, PUF, 2002, p. 108).

7. *De doctrina christiana*, prologue, 1.



lecteur les Ecritures, mais de lui en donner la clé, ce qui signifie d'abord le pouvoir de transmettre cette clé à un autre.

Ce n'est donc pas à titre premier la communication du sens qui est en jeu dans la libre circulation des règles de la lecture, mais l'auto-communication de l'être sujet-lecteur à un autre lecteur. Or la propagation de cette générosité tient à ce que celui qui accède par la grâce d'un autre à la dignité de lecteur, n'y accède vraiment que lorsqu'il fait bénéficier à son tour quelqu'un d'autre de cette même générosité. Cette logique de la donation, qui ne donne pas un objet, mais le pouvoir de donner lui-même, trouve toutefois en travers du chemin une figure de la jalousie, de la domination, la figure du maître. Augustin ne se trompe pas d'ennemi, alors qu'il engage aussitôt le combat contre ceux qui en appellent pour la lecture à la fonction du maître dans la personne de l'inspiré : certains pensent, dit-il, qu'il n'y a pas besoin de règles, pas besoin de leur transmission, puisque l'Esprit communique immédiatement le sens à des lecteurs privilégiés, charge à eux d'expliquer ce sens à qui ils veulent bien le communiquer. Mais à ceux-là, à ces doués du sens, dit Augustin, il suffit d'objecter que la transmission des règles se tient dans le prolongement d'une transmission primitive qui la rend possible et dont ils ont perdu l'idée, alors même que toujours déjà ils en bénéficient : à savoir l'apprentissage de la lecture elle-même sans la médiation de laquelle il n'y aurait pour eux aucun accès au sens : « *Il est (...) une espèce de critiques qui, ou interprètent réellement bien les divines Écritures, ou se figurent qu'ils les interprètent bien. Ces gens-là (...) se voient ou se jugent en mesure d'expliquer les saints Livres, et ils iront proclamant que nos règles ne sont nécessaires à personne, mais que, au contraire, tout éclaircissement apporté aux obscurités de ces Écritures ne peut que résulter d'une grâce divine* (§ 2). *(...) Ceux qui se glorifient d'un don divin et qui se flattent d'être en mesure, sans le secours de règles semblables à celles que j'ai entrepris d'enseigner ici, de comprendre et d'interpréter les saints Livres, et estiment de ce fait que j'ai voulu écrire des choses superflues, voici comment je dois calmer leur excitation : c'est à juste titre, sans doute, qu'ils se réjouissent d'avoir reçu de Dieu un grand don ; qu'ils se souviennent cependant que c'est par l'entremise des hommes que, par exemple, ils ont appris l'alphabet.* (§ 4) »[8]

8. *De doctrina christiana*, prologue, 2 et 4.

La libre circulation des règles est à la fois l'instrument et le symbole d'une communauté d'hommes égaux par-delà les clivages qui divisent l'espèce humaine en partitions duelles, dominant - dominé, enseignant - enseigné, maître - disciple. Ces hommes se découvrent semblables dans l'expérience d'une générosité, en laquelle on ne reçoit paradoxalement que ce que l'on donne, comme on ne donne que ce que l'on reçoit. Telle est l'économie révolutionnaire du don, son « anéconomie », disait Jacques Derrida en héritier spirituel de saint Augustin : "*Tout bien dont on ne se prive pas soi-même en le donnant, tant qu'on le possède sans le donner n'est pas encore possédé comme il doit être possédé. Le Seigneur a dit : « On donnera à celui qui a ». Il donnera donc à ceux qui ont, c'est-à-dire que pour ceux qui font un généreux usage de ce qu'ils ont reçu, il accroîtra et multipliera ses dons*"[9]. "*Nul au demeurant ne doit considérer quoi que ce soit comme son bien propre, sauf peut-être le mensonge.*"[10]

Pouvoir transmettre ce que l'on reçoit, ne pas être seulement l'accompagné d'un accompagnateur, mais être pour un troisième ce qu'un premier est pour nous, cette solidarité des compagnons se voit conférer par Augustin un ultime fondement théologique. La grande logique de la transmission d'un don reçu au point où on le donne, mobilise, dit Augustin, l'être même de la *caritas*, l'amour, qui est Dieu : "*Que celui qui enseigne transmette sans orgueil ni jalousie ce qu'il a reçu. (...) L'amour lui-même* (caritas), *qui s'attache les hommes et les lie entre eux par le nœud de l'unité, n'aurait pas accès auprès des esprits pour qu'ils communiquent entre eux et se fondent pour ainsi dire ensemble, si les hommes n'apprenaient rien par l'entremise des hommes*"[11]. L'autre homme n'est donc pas inutile pour le chemin. Si la vérité ne me vient pas de lui, elle me rejoint par lui, comme elle rejoint par moi ceux à qui je transmets ce que je reçois, ou plutôt elle me rejoint lorsqu'elle rejoint ceux qui, dans la réception de ce qui se donne par moi, me donnent de recevoir ce que je leur transmets. Loin d'être inutile, l'autre homme est nécessaire à l'avènement de cette communication paradoxale qui nous constitue en co-bénéficiaires de la Source de Vie. Mais l'autre homme n'est pas un maître, et je ne suis pas son disciple, car il n'y a pas d'autre maître que la Vérité qui parle à l'intime de

9. *De doctrina christiana*, livre I, 1.
10. *De doctrina christiana*, prologue, 8
11. *De doctrina christiana*, prologue, 5-6.

moi-même, l'autre homme est un compagnon, un camarade, un ami. Il partage avec moi le pain des signes en chemin.

Le compagnonnage des signes aujourd'hui

Avant de poser la question d'une limite actuelle de cette grande voie de l'accompagnement sans accompagnateur qu'est la voie des signes, notons qu'elle demeure vivante pour beaucoup de nos contemporains qui ont choisi pour « maîtres spirituels » des textes, que ces textes soient d'auteurs religieux ou profanes. Citons deux témoignages, qui attestent que la pratique contemporaine de l'accompagnement par les textes est bien vivante, l'un dans le champ religieux et l'autre profane. Un théologien orthodoxe invitait récemment à choisir un Père de l'Église comme ami et maître spirituel : « *Je pense à deux moines du Mont Athos. D'une part, le Père Emilianos qui tout enfant avait choisi Saint Séraphim de Sarov comme père spirituel, et d'autre part, j'évoquerai le père Basile dans son introduction aux œuvres d'Isaac le Syrien. Il raconte comment Isaac le Syrien demande à ses lecteurs s'ils ont choisi un ami dans le Royaume qui les recevra dans ce Royaume au jour de leur exode. Et le Père Basile ose répondre : "C'est toi Père Isaac, c'est toi notre ami et c'est toi qui nous recevras !" Voilà la bonne façon de lire les Pères de l'Église, de vivre avec eux.* »[12] Si l'amitié n'est possible qu'entre les égaux, c'est qu'il n'y a d'amitié peut-être que dans une relation instituée par la médiation des signes, lesquels s'opposent à l'imaginaire des séductions et du pouvoir par toute l'inertie de leur lettre.

Il est intéressant de noter que le témoignage profane, celui de Marthe Robert, critique littéraire et traductrice, en appelle aussi à l'amitié avec les auteurs absents comme à l'inscription dans une sorte de fraternité spirituelle, une « communion des saints », dit-elle. Mais tout a commencé pour Marthe Robert dans l'enfance avec le désir d'un ailleurs de sa propre famille. Et c'est dans les mots de la langue qu'elle a trouvé une autre famille. Elle s'est donc d'abord laissée accompagner par les mots avant que d'être accompagnée plus tard par les textes : « *Je ne comprends pas les enfants qui ne sont pas fascinés par les mots. L'idée que les mots ont une famille était absolument essentielle pour moi. Parce qu'à partir de là on se créait une famille, qui permettait d'éviter les*

12. Jean-François Colosimo, émission « Orthodoxie », France Culture, le 5 septembre 2004.

inconvénients de la famille naturelle. J'ai toujours cherché une famille, qui ne soit pas ma famille naturelle. Ensuite, ce furent les grands écrivains qui sont devenus ma famille véritable, ma famille spirituelle »[13]. Les signes de la langue se révèlent ici comme dotés de la puissance spirituelle d'accompagner le petit d'homme dans la sortie de sa matrice naturelle. L'appel des signes, Marthe Robert l'entend ensuite dans la littérature, car l'écrivain est celui qui maintient l'étonnement de l'enfant devant les mots, et ce qui appelle en son texte est l'appel que lui-même reçoit des textes qui l'ont conduit à écrire : « Pour moi la littérature, c'est une espèce de « communion des saints », c'est ce que tous les grands auteurs ont senti, de là leur puissance d'admiration, de là le fait qu'ils ont admiré, avec une abnégation touchant leur propre œuvre, ce qu'il y avait d'admirable avant eux, et ils ont par là même créé ce qu'il y aurait de plus admirable après eux.[14] »

L'appel de l'admirable peut remettre l'homme sur le chemin. Les textes littéraires persistent ainsi à transmettre aux générations d'un âge sans religion un appel, certes énigmatique dans son origine, mais un appel bien réel à se mettre en route vers la patrie de ces choses que les signes indiquent sans savoir ce qu'elles sont. Le sujet moderne sans Dieu ni maître a trouvé dans la littérature et ses mots un substitut de la religion absente[15]. Notons une mutation caractéristique de la période moderne quant aux signes. Il est révolu le temps d'une nature signifiante. La nature se prête à l'expérience et à l'exploitation technique, mais elle ne parle plus. L'univers des signes se replie désormais dans l'espace humain des gestes signifiants et des mots, l'espace de la langue et de l'agir qu'elle structure. Mais le processus occidental d'un effacement de la présence dans le réel n'est pas encore à son terme. Voici peut-être maintenant venu l'âge d'un monde où les signes pourraient un jour s'éteindre. Est-il toutefois sensé de concevoir un accompagnement sans accompagnateur dans l'absence des signes ?

---

13. Marthe Robert, entretien avec Katarina von Bülow, France Culture, 1990, rediffusée en 2004.
14. Marthe Robert, *ibid.*
15. *Ibid.* : « Les auteurs que j'ai travaillés avaient tous le même sentiment d'une désacralisation de la vie. Et que la littérature a commencé à jouer un rôle qu'elle ne jouait pas du tout à l'époque classique. Fin XVIIIe siècle, la littérature a commencé à prendre une place qui était restée vide par la sécularisation de la vie et qui à ce moment-là est devenue une religion. Mais avant, ce n'était pas une religion, c'était un métier ».

L'ultime compagnon du solitaire : les pensées qui donnent la vie

Si Nietzsche est le philosophe de la période contemporaine, c'est que se tenant, fin XIXe siècle, à l'orée du segment historique où nous sommes, sa question est notre question, même si bien peu sans doute aujourd'hui partagent encore sa conviction que l'homme n'existe que pour aller vers son dépassement et son accomplissement paradoxal dans un autre que lui, conviction plus hébraïque que grecque en sa provenance, faut-il le souligner. Le mot « surhomme » est chez Nietzsche le symbole de cette nécessité, à une époque où en Occident le mot « Dieu » perd sa valeur. Sa question est alors la suivante : puisque l'appel au dépassement ne nous vient plus de « Dieu », puisque les signes eux-mêmes commencent à nous lâcher, y a-t-il encore une lumière pour accompagner l'homme vers cet ailleurs qu'il tient de son plus grand désir et de son impossible nature, sans stabilité, sans perfection ?

Dans le conte philosophique *Ainsi parlait Zarathoustra*, « la mort de Dieu » constitue la toile de fond du décor. Le surprenant du texte n'est pas d'annoncer la mort de Dieu, tonalité fondamentale d'un Occident ayant quitté depuis quelques siècles déjà le monde antique des mortels et des dieux. L'inquiétante nouveauté de ce texte est de parler de la fin des signes et du compagnonnage avec l'autre homme à la lueur de leur énigmatique lumière. Tout au long du livre, Zarathoustra cherche en vain ce compagnon. Mais lorsque le livre se referme, Zarathoustra s'est détaché de cette quête infructueuse, il a choisi la solitude comme le seul lieu qui lui soit donné pour vivre, comme chemin de la vraie vie, chemin de vie généreuse, où s'enfante l'œuvre humaine[16]. Quant à l'extinction des signes, Nietzsche en propose un puissant symbole dans la figure du « dernier homme ». Tel le trait d'une caricature, un détail du personnage révèle ce que « dernier » veut dire à son propos. Le dernier homme est affecté d'un drôle de tic : régulièrement, il cligne de l'œil. Qu'est-ce à dire ? C'est justement « à ne rien dire ». Car celui qui cligne de l'œil est, en lui-même, signe et chose. Il se signifie ou plutôt s'affirme lui-même dans un auto-entendement sans signification, sans la distance entre le signe et la chose, qui est nécessaire à la signification. Le clignement d'œil

16. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, livre IV : « Est-ce à mon bonheur que j'aspire ? J'aspire à mon œuvre.. (...) Mes enfants approchent, Zarathoustra a mûri (...).. »

compose donc un puissant symbole de la mort des signes, au point où la différence du signe et de la chose s'abolit. Et si Nietzsche nomme cette figure de son récit « le dernier homme », c'est à mettre en image le dernier des humains, celui qui parviendrait à tuer l'homme en lui, parce qu'il aurait détruit le chemin, le désir, l'ailleurs : "*Qu'est-ce que création ? Qu'est-ce que désir ? Qu'est-ce qu'étoile ?*" - *Ainsi demande le dernier homme, et il cligne de l'œil.*"[17]

Le dernier homme est aussi une figure de l'homme massifié, de l'homme-foule. Pour *Ainsi parlait Zarathoustra*, l'espace public des sociétés de masse est devenu inhabitable, il n'est pas un lieu, il n'offre à personne le possible d'un chemin. Tel Zarathoustra, l'homme des sociétés contemporaines doit rompre avec les idéaux de l'espace public pour se trouver lui-même. Mais si la détermination dominante du « nous » est désormais la foule, cette rupture nécessite de se séparer provisoirement de l'autre homme, pour le retrouver plus loin, peut-être au terme du chemin. Dans l'acte de cette rupture, l'autre homme n'a pas simplement disparu, il demeure même très proche, trop proche : le solitaire est habité par lui en l'espèce de ces « pensées de plomb » qui empêchent son chemin. Nietzsche donne un nom plus précis à l'esprit « grave », c'est « le ressentiment ». Le ressentiment est le régime le plus habituel de l'existence, mais il n'y a de liberté, il n'y a un chemin qu'à la mesure d'une sortie de cet état mortifère. Dans le ressentiment, sous le charme d'un être-à-autrui maléfique, je n'agis pas, je réagis. Ma vie devient courbe, l'énergie de la vengeance la fait graviter autour de ces objets à qui j'en veux consciemment ou sans pouvoir les nommer, mais qui tout à la fois me repoussent et m'attirent. Si le ressentiment a pour lui la raison ordinaire qui régit l'économie mesurée de la vengeance, c'est pour Nietzsche une autre raison, une « grande raison » qui entre en jeu, quand je suis témoin de l'événement d'une générosité pour moi, une générosité qui m'arrive gratuitement, « par don ».

Le pardon. On n'a sans doute pas encore assez relevé - et cela rend la question du rapport de Nietzsche avec le christianisme singulièrement complexe - comment il réinvente en philosophe une des idées fondamentales du christianisme : la pensée du pardon, aussi vrai que le pardon n'est pas l'oubli, mais ce qui advient alors que cède le ressentiment. Nietzsche explore avec patience au fil de ses textes

---

17. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra,* Prologue, § 5.

les voies d'une sortie du ressentiment. Puisque l'autre homme et ses signes se sont évanouis dans la foule des sociétés de masse, l'homme contemporain cherche une autre lumière pour le chemin. En se séparant de la foule, il ne fuit pas l'autre homme mais il part au contraire à sa recherche, pour le retrouver peut-être au terme du voyage. Mais l'autre homme est déjà réellement présent dans la paix et le respect, cette amitié au loin, cette « amitié d'étoile » que l'on connaît au-delà du ressentiment[18].

Dans l'absence de signes au monde, sinon un signe stellaire d'amitié très haut, très loin, le cheminant ne doit compter que sur lui-même ou plutôt il peut compter sur une lumière qu'il porte en lui-même : la lumière des quelques pensées rares qui sont indemnes du ressentiment, ces pensées qui lui donnent force et joie. Au temps de la mort des signes, dans la solitude d'un cheminement sans compagnon, il faut se laisser accompagner par les pensées de vie. L'éternel retour est ainsi la plus fameuse de ces pensées. Elle est mise à contribution par Nietzsche comme pour « purger » un homme de la nostalgie du « si je pouvais recommencer ma vie », à son degré d'intensité, symptôme de ce qui dans une vie s'est installé à côté du chemin. L'éternel retour, c'est cette pensée d'abord angoissante puis libératrice, que si ma vie devait recommencer, elle recommencerait exactement de la même manière. Une telle pensée m'assigne à ce chemin qui est le mien, mais avec la nécessité de ce qui me semblait fortuit, elle me révèle l'enracinement de ce chemin dans une générosité qui le porte. L'éternel retour et autres pensées de vie guident ainsi l'être humain sur le chemin de la vie parfaite. Comme les maîtres spirituels d'autrefois, ces pensées font le crible entre le faux-semblant et le vrai, entre la fausse perfection d'un parcours où un homme réalise l'image qu'il se fait de lui-même ou qu'on se fait de lui, et l'incognito d'une générosité plus qu'humaine, qui altère l'homme, l'arrache à lui-même et le sauve.

Pascal MARIN, *Dominicain*
Faculté de philosophie de l'Université catholique de Lyon

18. « Amitié d'étoiles. (...) Il existe probablement une formidable trajectoire, une piste invisible, une orbite stellaire, sur laquelle nos voies et nos buts différents sont inscrits comme de petites étapes ; ... élevons-nous jusqu'à cette pensée.. (...) Croyons donc à notre amitié stellaire, même si nous devions être sur terre des ennemis. » (F. Nietzsche, *Le gai savoir*, § 279).

Docteur Isabelle Ecochard
Pierre Benoit

Position

Dans le N° 264, Pierre de Locht exprimait son opinion sur la doctrine catholique relative à la contraception (p. 69-80). Pour nourrir le débat par d'autres points de vue, nous publions les réflexions de Pierre Benoit, philosophe, et d'Isabelle Ecochard, médecin gynécologue, l'un et l'autre père et mère de famille.

LA PLANIFICATION FAMILIALE NATURELLE, CETTE MÉCONNUE

« O homme qui es-tu pour disputer avec Dieu ?
L'œuvre va-t-elle dire à celui qui l'a modelée :
Pourquoi m'as-tu faite ainsi ?
Le potier n'est-il pas maître de son argile ? »
(Rm, 9 20)

Qui peut parler de planification familiale naturelle (PFN) à notre époque sans être moqué ou rejeté ? Beaucoup de personnes, scientifiques ou non, ont des affirmations péremptoires les concernant. Des idées fausses circulent à leur sujet, alors même que peu de gens les utilisent ou les défendent, et qu'en plus les utilisateurs ne se montrent pas au grand jour. Dans les pays où la recherche médicale est de haut niveau, subitement l'intelligence semble s'arrêter quand on aborde ce sujet. C'est d'autant plus étonnant que la contraception orale, la pilule qui contient des œstrogènes et de la progestérone, est née de la connaissance de la physiologie et reproduit exactement une période non fertile que la femme apprend à reconnaître avec la PFN. L'association oestro-progestative est vantée d'un côté et décriée de l'autre. Il s'agit pourtant de la même chose. Aussi il semble que les utilisateurs de ces méthodes apparaissent comme « anormaux », la normalité se situant dans l'usage de contraceptifs. On en arrive à dire que l'Église catholique s'oppose au bien-être des couples en proposant cette voie de planification des naissances alors que nombre d'entre eux les pratiquent.

Le but de cet article est de rappeler l'intérêt médical, psychologique, moral et finalement anthropologique de ces méthodes, en soutenant que l'Église peut

avoir de bonnes raisons de les proposer et de mettre en doute le « préjugé contraceptif » de notre époque.

Qu'est-ce que la planification familiale « naturelle » ?

On entend classiquement par planification familiale toutes les possibilités mises à la disposition du couple pour choisir le nombre d'enfants qu'il souhaite accueillir dans sa famille. En ce début du XXIe siècle elles sont nombreuses, d'application variable et d'efficacité proche les unes des autres. Nous ne rappellerons pas les autres moyens, suffisamment connus, pour nous concentrer sur les méthodes naturelles de régulation des naissances. Celles-ci se distinguent des voies contraceptives, qui reposent sur la modification de la physiologie, et elles apparaissent comme une voie s'appuyant sur la connaissance. On les appelle « méthodes naturelles ». En effet, lorsque la femme apprend à repérer les périodes fertile et non fertile de son cycle, le couple, qui ne souhaite pas concevoir d'enfant, peut adapter sa sexualité, afin de ne pas modifier sa physiologie « naturelle ». Dans ce cas, ce qui est modifié, c'est l'attitude du couple. A aucun moment sa capacité de concevoir n'est ôtée. La fertilité de chacun, homme et femme, reste intacte.

Le nom de ces méthodes dépend soit du signe que la femme va observer pour connaître son cycle (méthode des températures, méthode sympto-thermique, méthode de la glaire), soit du nom de leur promoteur (méthode Billings, Ogino Knauss), soit de l'attitude requise de la femme (méthodes d'auto-observation) ou du couple (méthode de la continence périodique). L'OMS les définit de la manière suivante : « La régulation naturelle des naissances désigne les méthodes destinées à planifier ou à éviter les grossesses par l'observation des signes et des symptômes naturels qui indiquent les phases de fertilité et d'infertilité du cycle menstruel. Cette définition sous-entend que pour éviter une grossesse, il est nécessaire de s'abstenir de rapports sexuels durant la phase de fertilité du cycle menstruel. »

Il est important de comprendre que ces méthodes, quels que soient les signes observés pour reconnaître les périodes du cycle féminin, reposent sur le même principe :

- observer les signes cliniques de fertilité pour connaître les périodes du cycle.

- respecter une continence pendant les périodes fertiles si le couple ne souhaite pas concevoir. Ce dernier point mérite d'être souligné.

Etudes d'efficacité de la PFN

Les techniques propres à chaque méthode naturelle ont été simplifiées au fil des années et des recherches. Elles sont décrites dans des documents simples, à la portée de tous. Chaque association qui les promeut a édité sa propre documentation. Des dossiers sont tenus de manière professionnelle par les personnes qui suivent des couples utilisateurs de la PFN. Ainsi les graphiques collectés servent régulièrement à la recherche. Par exemple, des courbes et graphiques issus des utilisateurs en Europe sont actuellement analysés à Padoue en Italie, dernière étude d'une longue série ayant commencé en 1997. De nombreux articles scientifiques, publiés dans des revues internationales, ont décrit des recherches sur leur efficacité. Plusieurs universités, en particulier une en Italie et l'autre aux Etats-Unis, orientent leurs thèmes de recherche



sur ce sujet, les autres études étant réalisées de manière sporadique en divers pays, sans que ce soit la spécialité du département de recherche concerné. Il n'est plus contesté que leur efficacité avoisine les 98 à 99 %. Il faut aussitôt préciser que ces chiffres concernent les utilisations correctes de la méthode.

Pour tout moyen de planification familiale, contraception ou contragestion, deux types d'efficacité sont décrits : théorique et pratique, correspondant aux chiffres observés sur le terrain avec tous les aléas liés à la mise en œuvre. La particularité de la PFN est qu'à tout moment le couple peut faire varier cette efficacité. Lorsqu'il n'applique pas correctement les consignes et qu'il en résulte une grossesse non planifiée, celle-ci n'est pas à compter comme un échec de la méthode ; il en est de même pour un couple utilisateur de préservatif, et qui a oublié de le mettre. Par contre, s'il a correctement suivi les consignes et qu'une grossesse survient, c'est la méthode qui est en cause.

Deux éléments sont à prendre en compte lorsqu'on réfléchit sur l'efficacité des méthodes naturelles, l'observation des signes de fertilité par la femme et le comportement du couple. Il est indéniable que l'observation de la femme, donc sa capacité à conclure sur sa fertilité, est très fiable. Les études mettant en parallèle les hormones et l'observation le confirment. Ce qui est moins fiable, c'est la capacité du couple à adapter son comportement à son projet d'enfant, en fonction des conclusions que lui apporte l'observation. Les enquêtes le montrent bien. Le couple annonce qu'il ne souhaite pas concevoir dans les six prochains mois, et il a néanmoins des unions en période fertile qu'il a reconnue !

L'efficacité de la PFN va donc dépendre de la qualité de l'enseignement autant que de la motivation du couple. L'expérience montre qu'un couple correctement enseigné, ayant une solide motivation, arrive à une efficacité quasi totale, équivalente à celle des méthodes contraceptives.

Satisfaction des utilisateurs de la PFN

Les couples adeptes de la PFN sont satisfaits de leur choix. Il leur faut cependant une certaine force de caractère pour persévérer. En parler à leur médecin les expose à une diatribe sur l'efficacité, partager avec des amis leur fait prendre le risque d'être moqués et taxés de naïfs attardés, l'évoquer avec un prêtre les expose à un mutisme décourageant. Aussi la diffusion de ces méthodes n'utilise-t-elle pas les canaux habituels de la prescription de la contraception ; les couples s'adressent à des associations dont les membres les suivront jusqu'à l'autonomie. En France à l'heure actuelle, quatre associations dispensent ces services (CLER, AFC, Amour et Vérité, Billings France). Chaque pays européen en compte également plusieurs. L'Institut Européen d'Education familiale rassemble 43 associations membres qui diffusent les méthodes naturelles (http://www.ieef.org/). La PFN ne se prescrit pas comme les autres médications ou examens paracliniques en médecine. Il est plus exact de dire qu'elle s'enseigne.

Sur le plan sociologique, les couples qui font appel aux consultations de PFN sont de tous âges. Leur religion est majoritairement chrétienne, parfois musulmane. Leur niveau scolaire est varié, aucune tendance ne se dessine en ce qui concerne leur profession. Pour la plupart il s'agit de couples mariés et, au moment

où ils optent pour la PFN, ils ont plus d'enfants que la population générale. Le niveau socio-économique est lui aussi varié. Sur le plan de leur satisfaction, on constate que les couples utilisant cette méthode, au delà des difficultés, y trouvent une source de joie et de bonheur qui va bien au delà de la satisfaction à respecter la nature ou les enseignements de l'Église catholique. Il apparaît qu'une motivation uniquement d'ordre écologique ou d'obéissance à l'Église ne tiendra pas longtemps : au premier problème rencontré, les couples dont la décision repose sur ce type de motivation, vont abandonner rapidement.

Souvent, il n'y a pas de corrélation entre la difficulté rencontrée et la persistance à utiliser cette méthode. La PFN comporte en effet des contraintes. Elle n'est pas toujours facile à vivre. Certains couples ne l'utilisent pas longtemps. D'autres, rencontrant les mêmes difficultés (courbes difficiles à interpréter et continence longue) sont heureux de continuer sur cette voie. Tout se passe comme si, dans le faisceau d'arguments pour persévérer, la difficulté à vivre la méthode ne pesait pas de tout son poids.

Les raisons de la satisfaction paraissent tellement différentes des arguments habituels. Ces couples réalisent combien ils sont à contre-courant de la pensée contraceptive actuelle et ils osent peu en parler. Leurs motifs de satisfaction concernent d'une part leur fertilité, qu'ils ne souhaitent pas modifier et au sujet de laquelle ils sont heureux de dialoguer, et d'autre part les répercussions de la PFN sur leur relation conjugale, sur leur entente mutuelle.

Une de leurs premières motivations exprimées est le souhait de ne pas modifier la physiologie du corps de la femme et de la relation sexuelle. Les mécanismes de la reproduction humaine sont vécus comme un bonne chose qu'ils ne veulent pas contrecarrer. Le témoignage suivant en est une bonne illustration.

« Mon mari (c'est-à-dire son corps, sa physiologie, son caractère, ses qualités, ses défauts, son histoire, son intelligence... bref, tout ce qui le constitue) n'est pas une menace pour moi. Je n'ai pas besoin de m'en protéger (par un préservatif ou un spermicide). Je ne l'aime pas par petits bouts, en faisant le tri de ce qui me plaît ou en éliminant ce qui me dérange : il est une personne humaine, donc non morcelable. De plus, il n'est pas moi, et c'est justement sa différence que je recherche ; autrement dit, j'accepte que face à ma fertilité cyclique, mon mari ait une fertilité continue et j'en assume les conséquences sans les nier. »

La relation sexuelle est un geste d'amour par excellence. Ne pas modifier la physiologie de l'autre est alors vécu comme une attitude qui s'inscrit dans un souhait de don total.

Les méthodes naturelles obligent à une continence et engagent le partenaire. Les couples sont nombreux à témoigner que cela les provoque au dialogue : l'homme ne peut pas ignorer les temps de fertilité de la femme dont la physiologie les entraîne dans une alternance « fertile - non fertile ». C'est un élément principal pour beaucoup, surtout dans les populations où le rapport entre les hommes et les femmes est différent de celui communément rencontré dans le monde occidental. Le sociologue K. Best l'explique bien : « Cependant certaines femmes préfèrent les méthodes de continence parce qu'elles pensent que leur utilisation efficace dépend de l'engagement de leur partenaire dans la régulation de leur

fertilité et démontre une coopération et une communication dans leur couple », « De façon notable les femmes qui préfèrent les méthodes naturelles les utilisent parce qu'elles voient leur fertilité comme une ressource précieuse. Elles la partagent avec leur mari et craignent qu'elle puisse être mise en danger par une méthode moderne. D'autre part, certaines femmes sont dépendantes de leur mari sur le plan social et économique. Ces femmes-là ont le sentiment qu'un contrôle indépendant de leur fertilité par l'usage d'une contraception peut compromettre la qualité et l'intimité de leur mariage. C'est un risque qu'elles ne sont pas prêtes à prendre. »[1]

Accepter de différer son désir de relation sexuelle n'est pas toujours facile. Ce n'est pas dans l'air du temps ! La décision de ne pas avoir une relation sexuelle, alors qu'on le souhaite, est de l'ordre du conflit de désir. Les couples qui ont accepté de se lancer dans l'aventure de l'utilisation des méthodes naturelles avec confiance, font l'expérience d'un bienfait que leur apporte la gestion de ce conflit.

Humaniser la sexualité

Quel est le cadre éthique et anthropologique dans lequel nous pouvons comprendre la PFN ? Celle-ci offre un espace propice pour intégrer la sexualité dans un acte humain. La culture individualiste de la sexualité propose celle-ci paradoxalement, d'une part comme un droit et une liberté, d'autre part comme une pulsion et une norme. Comme pulsion, la sexualité se définit comme un besoin génital partagé « normalement » par tous les êtres humains et qui vise un maximum de jouissance dans sa satisfaction. Ainsi que l'ont remarqué de nombreux psychanalystes, le modèle-type de la sexualité individualiste est masturbatoire, en ce qu'il n'appelle l'autre corps qu'à la manière d'une condition mécanique de frottement et de projection affective. La PFN, en revanche, situe la sexualité comme une tâche, un dialogue de couple. Son fondement est la parole, parole sur le désir, parole sur les opportunités de celui-ci, parole de connaissance du corps-fécond. Penser la sexualité parlée comme base de la relation sexuelle suppose de la projeter dans un espace d'humanisation. La PFN ouvre l'espace de mutation du besoin en désir.

Nombreux sont les témoignages de couples utilisateurs de longue date, sur l'apport dans leur vie de tous les jours d'une maîtrise de leurs désirs, de leurs pulsions. La décision d'adopter une méthode qui les provoque quotidiennement à une maîtrise de soi, les aide dans l'ensemble de leur vie. Le témoignage suivant le montre bien.

Madame F., ménopausée, et son conjoint ont utilisé les méthodes d'auto-observation depuis leur mariage. Monsieur, atteint d'un cancer, vit les derniers instants de sa vie.

"*Je vais vous dire, affirme-t-elle, si nous n'avions pas utilisé les méthodes naturelles, nous ne vivrions pas cette grâce qui nous est donnée d'apprécier chaque jour qui passe avec une telle intensité. C'est parce que nous sommes allés au plus profond de notre être à travers la gestion de notre fertilité que nous vivons ces moments difficiles avec tant de sérénité. Je ne peux pas le raconter... qui me croirait ?*"

Effectivement, qui peut croire cette femme ? A l'heure où seule la

---

1. K. BEST, « Utilisation d'une méthode traditionnelle et la communication sont parfois liées », in *Network en français*, 2002, volume 21, n° 4, p. 23.

contraception est vécue comme libérante, qui peut entendre que d'avoir accepté une continence périodique toute sa vie aide cette femme dans les moments les plus difficiles de sa vie de couple ?

La compréhension individualiste de la sexualité tend à en faire un « destin » et, de ce fait, une obligation. La PFN offre la possibilité d'un « non » à la relation sexuelle. Auprès de jeunes, on s'aperçoit souvent que leur question fondamentale n'est pas, comme leurs aînés : « Puis-je avoir une relation sexuelle ? », mais plutôt, confrontés à la normalisation du sexe : « Puis-je n'en pas avoir ? ». La PFN ouvre l'espace d'un choix libre vis-à-vis de la sexualité.

On répondra que la contraception n'est certes pas la permission donnée au viol quotidien. L'apprentissage du respect de l'autre, homme ou femme, y semble le corollaire de la liberté sexuelle comme relation librement consentie. Ce qu'ajoute la PFN, c'est la possibilité d'une liberté qui progresse dans l'intégration des pulsions corporelles. La contrainte d'une continence périodique engage le corps dans un choix libre. La maîtrise des pulsions est à la fois la base et le résultat de cette continence. Se sentir libre envers ses pulsions est l'état d'un homme libre, de sorte que celles-ci puissent être orientées vers des buts qui sont vrais. La philosophie de la PFN est celle d'un être humain capable d'éduquer sa sexualité et non pas d'une marionnette à gaine pulsionnelle.

La PFN propose l'éducation de la sexualité comme la voie de son humanisation. Mais la sexualité peut-elle être humanisée ? Qui répond « non » indique par là-même l'impossibilité de toute éthique sexuelle, de tout positionnement libre vis-à-vis du sexe. Telle est la contradiction dans laquelle se situent les « condamnations morales de la PFN ». Si la sexualité ne peut pas être maîtrisée, c'est que la morale est impuissante ; or affirmer que « la sexualité ne peut pas être maîtrisée », que « la PFN est inhumaine parce qu'elle exige une continence périodique » sont des propositions de nature morale. Donc l'affirmation atteste de sa propre impuissance et de sa propre contradiction. Soit la sexualité réclame d'être éduquée, comme toute réalité de l'être humain, et la PFN constitue alors une voie d'éducation reposant sur la connaissance et la liberté qui en résulte ; soit la sexualité est une fatalité, souvent agréable certes, mais fatale tout de même et non maîtrisable. Le dernier livre de Jacques Arènes manifeste que notre temps connaît un retour du destin contre les prétentions de la volonté libre[2]. Il y a dans l'acte contraceptif comme une remise du pouvoir de la volonté libre à la technique pour juguler des effets jugés négatifs de la sexualité. Au contraire, la PFN se fonde sur une affirmation éthique du pouvoir de la volonté dont il ne faudrait pas mépriser la valeur.

Trop souvent ses critiques ont reposé sur l'inspiration nietzschéenne selon laquelle la morale chrétienne serait « ascétique », ou encore sur les accusations de Michel Foucault dénonçant la morale sexuelle chrétienne comme une tentative de pouvoir sur la sexualité. Ce n'est pas le lieu d'une réponse rigoureuse aux arguments fallacieux, tendancieux et non-critiques de l'*Histoire de la sexualité.* On se contentera de suggérer que la morale chrétienne veut libérer la sexualité en

---

2. Jacques ARENES, Nathalie SARTHOU-LAJUS, *La défaite de la volonté. Figures contemporaines du destin*, Seuil, 2005.



l'ordonnant à un amour humain plénier. Dans la mesure où la rencontre entre l'homme et la femme est sexuelle, sa réussite repose sur l'éducation de la sexualité. La PFN semble alors un moyen majeur pour éviter la « guerre des sexes ».

L'effort de continence demandé est à prendre en considération, surtout dans une société où la sexualité est débridée. Cet effort est humanisant, comme le montrent les nombreux témoignages des couples utilisateurs des méthodes naturelles.

« Nous avons cru à l'efficacité de l'abstinence périodique, mais ceux qui ont accepté de s'en servir ont vu par surcroît, ce que naïvement nous n'avions pas prévu, leur amour grandir en qualité, force et valeur. »[3]

Dissocier les deux sens de la relation sexuelle : quelles conséquences ?

La particularité de la PFN, remarquée par le magistère catholique, est de ne pas dissocier objectivement la relation sexuelle des possibilités de procréation. La sexualité doit-elle nécessairement conserver cette orientation ? Ce qu'on appelle communément « contraception » permet d'ôter à la relation sexuelle son sens de geste procréateur, laissant uniquement présent le sens du dialogue amoureux. L'enfant est vécu comme un gêneur, la possibilité de sa conception est écartée. A première vue, cela est insignifiant, sans conséquence. Et pourtant ! Vidée de son caractère procréateur, la relation sexuelle se déséquilibre, avec plusieurs risques.

3. Charles et Abeth RENDU « *L'Église nous a-t-elle trompés ?* », Edition Mappus, 1970.

L'autre vécu comme un objet de jouissance. En effet, à tout moment, la femme peut, voire est sommée, d'accepter une relation sexuelle : puisqu'il n'y a plus de « risque », pourquoi la refuser, pourquoi même en parler ? « Mon mari est gourmand », se plaignent certaines femmes en consultation, ou encore : « Je suis le self service de mon mari ». De son côté, l'homme doit correspondre à une image largement diffusée : à tout instant être capable de répondre à la disponibilité de la femme. Ces plaintes en disent long sur l'absence de dialogue autour de la relation sexuelle. Pourquoi s'en priver, puisque la contraception a rendu la femme totalement disponible à l'homme et l'homme à la femme ?

Lévinas a montré comment l'érotisme, même riche relationnellement, est une impasse éthique[4]. La jouissance de soi ou la volonté de « faire jouir » l'autre ne se dépasse qu'en s'ouvrant à un avenir qui est un « autre », l'enfant. L'enfant est l'avenir éthique du couple. La jouissance à deux, l'égoïsme à deux, est la solution « entre adultes consentants » indiquée par le droit individualiste. Mais elle n'est pas éthiquement suffisante pour nourrir le désir de l'autre, dès lors que ce n'est pas l'autre mais sa jouissance qui m'intéresse, pourvu qu'il s'intéresse à la mienne. La réduplication de la jouissance avec sa projection dans l'autre n'est qu'une réduplication du vide éthique de la relation.

Suivons encore Lévinas. L'enfant est la condition éthique de l'avenir du couple. Or l'éthique est langage, adresse faite à l'autre. L'enfant est donc la condition éthique du langage du couple sur sa sexualité. Cette conséquence interroge fortement le contenu de ce qu'on nomme,

4. In *Totalité et infini*, 4° partie.

peut-être prétentieusement, la « communication de couple » hors de la relation intentionnelle à l'enfant. N'est-elle pas essentiellement une communication sur les arrangements d'une jouissance réciproque ? A quelle responsabilité commune renvoie-t-elle, donc sur *qui*, et non pas sur *quoi* ? La responsabilité est en effet une relation avec un autre et non d'abord avec des choses.

L'enfant est vécu comme un gêneur ou un objet de jouissance. L'enfant devient ouvertement l'indésirable, parce que la liberté sexuelle que donne la contraception ne lui laisse pas de place. Cette liberté est pensée sans lui. Une vie sexuelle sans enfant devient le mot d'ordre, la grossesse est reléguée au même rang que les maladies sexuellement transmissibles contre lesquelles il faut se « protéger ». Le vocabulaire en dit long sur le sens donné à la vie qui commence : « J'ai pris des risques », « J'ai eu un rapport non protégé ». L'uniformisation de la contraception et sa diffusion pendant tout le temps où la femme est en âge de procréer n'ont pas fait diminuer le nombre d'avortements, ce qui montre bien que dans une telle dynamique l'enfant reste un gêneur qui n'a pas sa place.

De là, on voit que la jouissance à deux produit une mentalité où l'autre n'a pas de place. A moins qu'il soit constitué comme sujet partageant la jouissance du couple. L'enfant ne possède alors de place que comme « enfant du désir ». L'enfant du désir, qu'est-il, sinon le support projectif de la jouissance du couple ? Plusieurs psychologues décrivent aujourd'hui les pathologies parentales et infantiles induites par un tel positionnement.

Au contraire, la PFN permet objectivement à la sexualité de ne pas s'enclore sur la jouissance conjugale, de manière à recevoir l'enfant dans son altérité. Penser l'enfant a une place fondamentale dans la méthode.

La fertilité devient manipulable. Les progrès des biotechnologies l'ont permis : la fécondation a quitté le corps de la femme, les recherches tentent de lui faire quitter le sexe. A quand la maternité hors du corps maternel ? Il y a assimilation de ce qui est possible techniquement avec ce qui est bien moralement. Les différentes méthodes de régulation des naissances sont évaluées à l'aune de l'efficacité et de la technicité, comme si ce critère effaçait tous les autres. C'est efficace, donc c'est bien.

La fertilité de l'autre devient une contrainte. Le slogan « un enfant quand je veux si je veux » accompagne une philosophie où la fertilité est vécue comme une contrainte. Le corps n'est plus un donné mais un poids qu'il faut supporter, voire contourner. La fertilité est considérée comme une fonction imparfaite, l'homme s'octroie le droit de la modifier à sa guise. Ainsi le « je t'aime sous couvert de ta stérilité (permanente ou non) », devient un passage obligé.

La PFN, quant à elle, engage à considérer la fertilité comme une dimension intrinsèque du corps de l'autre, de l'homme comme de la femme, et comme une réalité partagée. Deux remarques s'imposent là. D'une part, l'éthique repose sur le respect intégral de l'autre ; par conséquent, une relation authentiquement éthique passe par l'intégration réaliste de la fécondité de l'autre dans une relation. Au contraire, le principe de suppression artificielle de la fécondité correspond à une mutilation objective dans l'intention relationnelle. La PFN engage donc objectivement à une sexualité pleinement éthique parce que pleinement porteuse d'un regard réaliste sur le corps de l'autre.

D'autre part, cette méthode donne à saisir la fécondité comme une réalité partagée, et non comme la réalité du seul corps de la femme, et le plus souvent incombant à sa seule responsabilité. Même si la reconnaissance des périodes fertiles et non fertiles repose sur l'observation du corps feminin, il apparaît que la décision concernant la fécondité est un acte commun et une responsabilité commune. La PFN part d'une conscience commune de la maîtrise de la fécondité, et non d'une compréhension individualiste, centrée sur la femme.

La conscience de la fécondité

Si la conscience de la sexualité et de soi comme sujet sexué consiste à prendre en charge ses dimensions génitale, pulsionnelle et relationnelle, il faut noter qu'elle va jusqu'à la conscience de l'existence féconde du sujet. La fécondité est une possibilité interne de la sexualité. Soulignons brièvement ici les richesses de cette conscience offerte par la PFN en ce qu'elle ne sépare pas relation sexuelle et procréation.

- Elle est conscience de la richesse du corps, ainsi que nous l'avons vu.

- Elle est conscience du temps comme temps éthique. L'avenir du corps, comme corps fécond, n'est pas le vieillissement, mais la possibilité de l'accueil de l'enfant et du don commun de la parenté. La temporalité féconde est une durée, non seulement créatrice, comme l'est la conjugalité, mais éthique du fait qu'elle possède un visage, celui de l'enfant. Son avenir est celui de la liberté d'un autre, reçu conjointement par l'homme et la femme comme une responsabilité commune. Qu'un couple soit biologiquement stérile ou non ne change pas cet *habitus* moral.

- Elle est conscience de la parenté. Elle ouvre à la conscience d'une responsabilité conjugale potentiellement parentale. Le partenaire sexuel peut être le parent de mes enfants. Le choix du conjoint est aussi déterminé par des critères parentaux et pas seulement par les critères esthétiques et érotiques de la sexualité. Sachant que la perspective d'être parent s'enracine sur sa filiation, alors que la conjugalité consiste à « quitter père et mère », cette conscience d'être fécond tend à réintégrer la filiation dans la conjugalité. Le choix du conjoint repose alors sur des qualités plus durables que le sont les critères érotiques. Ne peut-on penser que la vie conjugale en serait affermie ?

- Enfin, la fécondité est une coopération des conjoints à l'acte créateur de Dieu. La conscience de la fécondité ouvre à celle du caractère sacré du corps, capable de coopérer à l'œuvre divine.

La conscience de la fécondité ouvre à une conscience de soi riche de la conjugalité et de la parentalité fondée sur sa filiation. A celle-ci s'ajoute la conscience d'être une créature voulue par Dieu.

Importance de la PFN pour construire une civilisation de l'amour

Au bilan, la PFN constitue une méthode efficace, psychologiquement et moralement satisfaisante, enrichissant l'expérience humaine de la sexualité. Elle nourrit une conscience riche d'humanité. Certes, son usage ne produit pas d'emblée *subjectivement* cette conscience, comme par magie. Il ne s'agit *que d'une méthode.* Cependant celle-ci produit une ouverture objective dans lequel le corps s'engage. Puisque la connaissance provient de l'expérience corporelle et non pas d'abord mentale ou fantasmée, alors cette méthode de planification est potentiellement riche

d'humanisation. Le couple qui l'utilise s'applique à ne jamais modifier sa fertilité, il préfère modifier son comportement pour ne toucher, à aucun moment, à sa fonction de reproduction. Avec sa fertilité, l'autre peut être aimé pleinement et il se donne totalement. Nul besoin de retirer sa fertilité, au contraire elle est vécue comme précieuse, comme un trésor que l'on gère à deux. Chaque membre du couple peut vivre dans la vérité de son corps : au « Je t'aime tel (telle) que tu es, avec ta fertilité, » peut être répondu « Je me donne à toi totalement, tel (telle) que je suis ».

Il faudrait que ceux qui critiquent les méthodes naturelles de régulation des naissances à partir d'une lecture du contexte socio-historique de l'encyclique *Humanae Vitae*, s'attachent aujourd'hui à comprendre la richesse anthropologique qu'elles ont induite dans l'expérience des couples. Pour cela, il faudrait étudier les textes de Jean-Paul II sur cette question. Nous ne l'avons pas fait ici pour ne pas nous situer dans un argumentaire théologique.

Ajoutons à titre de suggestion que la PFN apporte aussi une pierre importante dans le dispositif moral du mariage et du respect de l'embryon, gage d'une civilisation de l'amour. Le mariage suppose d'envisager la sexualité dans une cohérence entre conjugalité, parentalité, socialité et filiation. La PFN repose également sur cette cohérence. Le respect pour l'embryon trouve son lieu naturel et moral dans une sexualité accueillante à la vie, ouverte à la fécondité. La mentalité contraceptive conduit à supprimer facilement l'enfant inattendu, là où la mentalité induite par les méthodes naturelles conduit à l'accueillir. Enfin, celles-ci ouvrent à une relation entre l'homme et la femme fondée sur la parole et la responsabilité. G. Fessard, dans *Le Mystère de la société*, remarquait que cette relation organisait bien différemment la société que la relation entre le maître et l'esclave. Au lieu de produire des relations de pouvoir, elle fondait la société sur l'amour. La PFN, dans sa modestie, ne porte-t-elle pas des fruits essentiels, si du moins on croit que la civilisation se construit à partir de relations interpersonnelles ? Son importance politique ne doit pas nous échapper. Ainsi la pastorale qui s'attache à une option préférentielle pour les pauvres ne doit pas ignorer les aliénations produites par les compréhensions contemporaines de la sexualité. Une pastorale des pauvres est nécessairement une pastorale qui nourrit l'espérance d'intégrer la sexualité à l'amour. La proximité pastorale auprès des couples peut-elle alors ignorer la planification familiale naturelle ?

Docteur Isabelle ECOCHARD
médecin de Centre de planification

Pierre BENOIT
philosophe, directeur de l'Institut des Sciences de la Famille Université Catholique de Lyon

Isabelle Chareire

Position

DU DÉBAT EN THÉOLOGIE

... A propos d'une recension

Ancienne directrice de *Lumière & Vie*, j'ai eu écho de plusieurs réactions à propos d'une recension que j'avais accepté de publier dans le numéro 264. Le compte rendu du livre de Jacques Duquesne, *Marie*, par Jean-Étienne Long, a suscité des réactions très diverses (y compris dans le comité de rédaction) : les unes très favorables, les autres très critiques. C'est à ces dernières que je voudrais répondre ; il ne s'agit pas ici de me substituer au rédacteur de cette recension, mais de réfléchir à la responsabilité éditoriale et à la meilleure manière de favoriser le débat en théologie.

J.-E. Long porte sa critique sur deux points : le contenu de la doctrine et la méthode heuristique, autrement dit la manière de théologiser. J. Duquesne est-il soupçonné dans sa foi, comme certains lecteurs l'ont perçu ? C'est une question réelle, mais voici comment j'ai moi-même lu ce compte rendu : ce qui est en jeu, à mes yeux, dans la recension, ne relève pas de la *fides qua* (l'acte de croire) mais bien de la *fides quae* (le contenu de ce qui cru), c'est-à-dire de l'expression historique et dogmatique de la foi. De cela, pourquoi ne pourrait-on pas discuter puisque l'appartenance ecclésiale signifie un contenu de foi commun ?

La question de la méthode : si l'auteur du compte rendu reproche à J. Duquesne sa méthode heuristique, c'est bien parce que celui-ci se situe à l'intérieur de l'Église catholique ; il pointe ce qui lui paraît être une contradiction — et une contradiction non seulement de J. Duquesne mais, selon le recenseur, de nombreux catholiques. On peut ne pas être d'accord avec ce point de vue, mais il me semble poser une question pertinente et délicate entre l'acte de foi dans sa dimension la plus personnelle et sa réception/expression à partir d'une transmission extérieure (la révélation médiatisée par l'Écriture et la tradition) ; c'est tout le paradoxe de l'existence chrétienne que d'être à la fois membre d'un corps duquel je me reçois, mais de n'y être attaché que dans la pleine liberté. Équilibre difficile à tenir à la fois pour chacun(e) et pour la communauté en tant que telle.

Il est vrai que la recension ne mentionne pas explicitement (ce qui aurait levé tout risque d'ambiguïté) la confession de foi de Duquesne en l'Incarnation et la Résurrection de Jésus ; mais une recension n'est pas une déclaration magistérielle et n'en a pas (heureusement !) l'autorité. Il s'agit d'une réaction de lecteur face à un livre publié et donc soumis au débat. Cette recension reflète une sensibilité qui a droit de cité dans *Lumière*

& *Vie*, tout comme a droit de cité la position de P. de Locht (sur un tout autre sujet) parue dans le même numéro.

Telle que je comprends le compte rendu, son auteur m'apparaît avoir été heurté d'un double point de vue :

- A propos de la piété mariale - qui est une sensibilité diversement partagée, y compris à l'intérieur du catholicisme -, le jugement du recenseur est nuancé puisqu'il conclut que le livre de J. Duquesne a le mérite d'attirer l'attention sur l'inflation dogmatique à propos de la mariologie. Cela rassurera, je pense, les lecteurs qui auraient pu soupçonner la revue de servile frilosité. De plus, ayant accepté cette recension avant la déclaration de l'épiscopat français (parue en novembre 2004), pourquoi aurais-je dû en interrompre le processus de publication au seul motif qu'elle rejoignait pour une part (seulement) ladite déclaration ? Je précise enfin que je n'ai fait l'objet d'aucune pression de qui que ce soit pour la publier.

- A propos de la manière d'inventorier les éléments du contenu dogmatique : il est reproché à J. Duquesne de ne retenir comme critère d'évaluation que le rationnellement possible. Concernant la conception virginale, j'ai souvent été frappée par des réactions vives de l'un et l'autre bord : « il est impossible de croire que Jésus, vrai homme, soit née d'une vierge » ou « il est impossible de croire que Jésus, vrai Dieu, ne soit pas née d'un vierge »... Il faut, à mon avis, autant de foi pour confesser que Jésus est Fils de Dieu, que l'on accepte ou non sa conception virginale. Mais la question de J.-É. Long sur la frontière entre l'historique et le mythique est fondamentale ; à trop dire qu'un texte est là pour produire du sens, on oublie le référent historique. Quand reste-t-on rivé à l'historicisme ? à partir de quand bascule-t-on dans le mythique ? Il me semble que la question mérite d'être posée et qu'elle est sans doute toujours à reprendre. Il y a quelques décennies, le quotidien français *Le Monde* avait interrogé deux chrétiens au moment de Pâques, leur demandant de répondre à cette question : « Qu'adviendrait-il de votre foi si l'on retrouvait le cadavre de Jésus de Nazareth ?» ; l'un répondait que cela ne changerait rien à sa foi, l'autre que cela mettrait en cause sa foi, mais que, par sa foi même, il avait la certitude qu'on ne le retrouverait pas. Là aussi deux attitudes de foi subjectives aussi fortes l'une que l'autre, mais un déplacement sur l'objet à croire. Cette question du référent historique me paraît plus que jamais actuelle dans une mentalité baignée par le gnosticisme *New Age*. Conception virginale et résurrection de Jésus se situent à la jonction de l'histoire et de l'eschatologie : il y a là un enjeu décisif si l'on croit que le christianisme n'est pas seulement une belle mythologie, mais bien la proclamation d'un Dieu qui se révèle en prenant chair dans l'histoire - aussi inouï cela soit-il[1] !

La raison principale qui m'a conduite à publier cette recension est qu'elle témoigne d'une difficulté réelle pour la jeune génération chrétienne. Appartenant à un âge intermédiaire entre celles et ceux qui ont vécu Vatican II et la "génération Jean-

---

1. Pour qui souhaiterait approfondir la question, je renvoie à R. Virgoulay, « Conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie. Réflexions sur le rapport du fait et du sens dans le dogme chrétien », *Philosophie et théologie en dialogue* (Lyon, Profac, 2000, p. 173-193. Reprise d'un article paru dans *Recherches de science religieuse*, 69/4, octobre-décembre 1981). A partir des catégories blondéliennes, l'auteur analyse les enjeux du débat entre J. Ratzinger et H. U. von Balthasar autour de la question suivante : la doctrine de la divinité de Jésus serait-elle mise en cause si Jésus était né d'un couple procréateur ?

Paul II", je suis très sensible aux déplacements entre les aînés qui m'ont formée et les plus jeunes auxquels je transmets moi-même actuellement. Autant la génération précédente a dû se battre pour lutter contre un carcan dogmatique tendant à étouffer la réappropriation personnelle de la foi, autant les plus jeunes d'entre nous me semblent d'abord marqués par une survalorisation de la dimension subjective de la foi au détriment de son pôle "objectif". Or il est tout aussi essentiel de tenir les deux versants. En publiant cette recension - qu'il eût été préférable, je le reconnais, de présenter comme "Position" -, je pense avoir honoré la vocation de *Lumière & Vie* de permettre aux questions les plus radicales de se poser. Le ton de polémiste du recenseur m'a paru être celui d'un lecteur irrité et non celui d'un censeur ; appartient-il à la directrice d'une revue de tout polir (policer ?) ? Je ne sais. La délicatesse envers l'interlocuteur est certes la vertu première de tout débat ; mais je crains parfois que notre engouement pour le style euphémique traduise plus souvent nos peurs de rencontrer l'autre en vérité, dans sa différence, que le respect de l'interlocuteur... Il s'agit là d'un équilibre difficile à tenir et jamais définitivement acquis.

Contre le théologiquement correct, de quelque bord qu'il vienne, le meilleur service que l'on puisse rendre à l'ensemble de la communauté chrétienne n'est-il pas de favoriser le libre échange ? N'est-ce pas aussi le meilleur moyen de garder le sel de l'Évangile en échappant aux deux dangers qui traversent l'Église : la dissolution du message évangélique dans le conformisme aux idées du moment, la sclérose rigide d'une théologie qui a peur de la modernité et de l'avenir. Foi est confiance, c'est-à-dire fidélité et audace.

Je souhaiterais seulement que cette recension, dans l'esprit qui, je crois, a toujours été celui de la revue, puisse ouvrir un débat essentiel à la vie des communautés chrétiennes ; le dialogue entre les générations me paraît particulièrement fructueux pour l'avenir de l'Église.

Isabelle CHAREIRE



Chemins de Dialogue
Le Mistral
11, Impasse Flammarion - 13001 MARSEILLE
Tél. 04 91 50 35 50 - Fax : 04 91 50 35 55
http://istr-marseille.cef.fr
cdd@istr-marseille.cef.fr

18 €
ISSN 1244-8869
VI-2005

Comptes rendus

Thierry KECK, **Jeunesse de l'Église 1936-1955. Aux sources de la crise progressiste en France**, Paris, Karthala, coll. Signe des temps, 2004, 484 p.

Le livre de Thierry Keck peut être considéré comme un apport majeur à la connaissance du catholicisme contemporain. Axé sur le mouvement Jeunesse de l'Église et ce qui l'a précédé immédiatement, il met à jour les fils nombreux qui unissent ce courant au réseau du catholicisme des années 1936 à 1955. Je me garderai de faire une recension historique de cet ouvrage, n'ayant pas de compétences en la matière. Mon point de vue est d'abord celui d'un croyant impressionné par la vitalité dont des chrétiens ont fait preuve dans la période écoulée.

Pour le jugement en matière d'histoire, on peut se fier à celui d'Etienne Fouilloux qui, dans sa préface, n'hésite pas écrire que ce livre n'est « pas un livre d'histoire parmi d'autres : il est la première histoire plausible d'un mouvement sur lequel se sont entassés les lieux communs et les à-peu-près, quand ce ne sont pas les contre-vérités ». Toujours selon l'historien lyonnais, TK, grâce à des archives encore inexploitées, fournit « une restitution convaincante de ce maillon manquant du progressisme chrétien ». Une des raisons de ce nouveau regard est que TK a opté pour une « chronologie longue » commençant avant la Seconde Guerre mondiale et non pas pour la seule période des publications de Jeunesse de l'Église à partir de 1942. Ainsi peut-on prendre connaissance de l'évolution des positions de Maurice Montuclard, le fondateur de ce mouvement, depuis la création de la Communauté à la fin des années 30 jusqu'à la création de Jeunesse de l'Église et la condamnation finale en 1953. On ne peut qu'être impressionné par la rigueur et la finesse des analyses faites par TK.

Ce faisant, nous sommes invités à un véritable voyage à l'intérieur du catholicisme français de l'époque, qu'il s'agisse de la rencontre de personnalités nombreuses telles que E. Mounier, N. Berdiaev, P.-H. Chombart de Lauwe, Marie Auberthin (qui deviendra l'épouse de MM), H. Desroche, P. Dunoyer de Segonzac, J. de Fabrègues, Fr. Jeanson, J. Lacroix, J. Maritain, L. Althusser, P. Ricœur, André Mandouze, les jésuites J. Daniélou, H. de Lubac et G. Fessard, sans oublier nombre de prélats (Gerlier, Suhard, Liénart, Feltin...) et de nombreux dominicains puisque M. Montuclard appartenait à leur Ordre (Y. Congar, M.-D. Chenu, L.-J. Lebret, D. Belaud, etc.), ni quantités d'institutions diverses telles que *Esprit*, *La Quinzaine*, *TC* ; les prêtres-ouvriers, l'Action catholique ouvrière, l'Union des chrétiens progressistes, le Mouvement de la paix, le Parti communiste, etc.

Je suis frappé par l'actualité présente de certaines questions théologiques débattues à l'époque autant que par le changement contextuel profond qui les a transformées. La question « foi/politique » ou, plus généralement, la question « foi/présence agissante du croyant dans la société » reste toujours posée (ou à poser), mais la disparition des régimes socialistes, l'existence désormais anecdotique du Parti communiste, la quasi-disparition du courant marxiste, la transformation du monde ouvrier, le changement des rapports sociaux et des rapports internationaux, le passage à des économies néolibérales, l'affaissement social du catholicisme et son recentrage fréquent sur des problèmes internes et des intérêts religieux, une réflexion théologique qui prend généralement peu de risques, tout cela constitue autant d'éléments qui modifient considérablement aujourd'hui la perception des rapports entre la foi et l'action sociale et politique. De même, lorsque Jeunesse de l'Église soutient que l'Histoire est médiatrice de l'unique salut donné par Jésus-Christ (et non pas seulement l'Église), comment ne pas penser aux efforts théologiques faits aujourd'hui pour penser le « salut hors de l'Église » ? La volonté de ne pas « conquérir » la société, d'accueillir l'expérience positive que les hommes font de la vie, de ne pas légiférer sur le monde à partir du dogme ou de la morale sociale, mais aussi de ne pas laisser la foi être « instrumentalisée » dans une perspective d'utilisation sociale, autant de questions qui gardent un poids réel aujourd'hui. Le défi qui reste peut-être le plus actuel est la perception, qui est allée s'accentuant, d'une autosuffisance de la vie humaine profane, ce qui oblige à poser autrement la question de la place du religieux. « Dieu pour quoi faire ? », est le titre d'un texte célèbre de M. Montuclard. Le moins que l'on puisse dire est que la question reste pleinement d'actualité.

Si l'intérêt de ce livre est majeur au plan historique, il peut aussi nous permettre de mieux identifier nos propres questions de croyants, de mieux prendre conscience de leurs racines historiques et de stimuler, à la fois par différenciation et prolongement, nos recherches pour aujourd'hui.

Alain DURAND

Adrian PABST, Olivier-Thomas VÉNARD, **Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique,** Ad Solem, Genève, 2004

On nous a déjà tellement promis la révolution théologique que l'on aborde ce livre (et son sous-titre) avec beaucoup de prévention. Puis, dès la préface de Catherine Pickstock (un des membres fondateurs du mouvement radical-orthodoxe avec John Milbank), on se prend à sourire. Le ton théologique est vraiment nouveau : un peu prétentieux (ça, ce n'est pas nouveau !), très iconoclaste, aucune concession à la langue de bois. Ne semblant douter de rien, ces fiers-à-bras théologiques veulent visiblement en découdre. Et leur ennemi n'est pas petit puisqu'il s'agit de rien de moins que de la modernité et de la postmodernité.

La révolution que revendique le mouvement *Radical-Orthodoxy* consiste en ceci : il ne s'agit plus d'accompagner théologiquement la modernité et sa suite en tentant d'échafauder des théologies sécularisées (dont la plus importante est celle de la mort de Dieu), mais il faut retourner à l'origine du mal de la modernité et repenser à zéro et à nouveaux frais les questions de nature et de surnature, de participation de l'homme à l'œuvre créatrice de Dieu, etc. Tant que la modernité ne s'était pas abîmée dans la

post-modernité, on pouvait se laisser bercer par l'illusion qu'elle était le « sens de l'histoire », mais le XXe siècle aura permis de montrer que l'enchantement de la raison a déchanté et que la liberté s'est convertie en totalitarisme : « Les humanistes purs mythifient les valeurs humaines en leur attribuant une présence éternelle idéale (pour ne pas dire idéaliste), ce qui revient à déifier l'homme ; les pensées post-modernes qui leur répondent démystifient les valeurs humaines en soulignant l'indétermination et la relativité qui leur viennent de leurs assises linguistiques, bref, leur absence. La théologie radical-orthodoxe voudrait les fonder dans leur présence relative, en fondant le langage lui-même dans une participation au langage divin » (p. 104).

Le grand mot de la *Radical orthodoxy* est lâché : Participation. Être, c'est participer : « Tout ce qui est n'est que d'être plus que ce qu'il est » (p. 84). Ce qui donne en anglais cette phrase ressemblant à du Shakespeare qui aurait avalé la moitié de ses mots : *All there is only is because it is more than it is* ! Le péché originel de la modernité, c'est quand elle a pensé l'Etre en dehors de la relation entre l'homme et Dieu. Or maintenir ce lien, maintenir la participation, c'est véritablement honorer l'Incarnation. Comment penser l'homme sans Dieu ? Avant ce « damné » XVe siècle (qui a séparé fins naturelles et fins surnaturelles, le ciel et la terre, l'homme et Dieu, la foi et la raison), l'homme participe à l'intellect de Dieu ; après la séparation entre Raison et Révélation, il y a la possibilité de l'autonomie de la première avec les conséquences que cela implique et que nous voyons bien depuis un siècle. Croire que l'on peut penser l'être en dehors du lien homme-Dieu, c'est déjà séculariser la pensée.

La décadence de la théologie a donc commencé avec l'onto-théologie. A l'heure où le propos théologique puise abondamment dans Heidegger, comme si c'était un Père de l'Église, la démarche de la *Radical Orthodoxy* risque de déplaire, mais elle permet de rappeler que la métaphysique de l'Etre porte en germe la tentative gnostique de la séparation de l'homme et de Dieu. De là découlèrent tous les malheurs, pas seulement théologiques mais aussi sociaux et politiques. En effet, la notion de corps intermédiaires perdit alors de sa pertinence (intermédiaires entre quoi et quoi, s'il n'y a plus de lien entre l'homme et Dieu et si l'on peut penser l'Être en-soi ?).

La sécularisation de la pensée commence donc avec la métaphysique et les implications sont politiques. C'est sans doute le lien entre théologie et politique qui rend ce mouvement *Radical orthodoxy* si intéressant. Car, de la participation, découle la conception que la politique est essentiellement liturgique : il s'agit d'accueillir les dons de Dieu et de les lui remettre avec notre louange. En ces temps où la politique ne sait plus ce qui la fonde ou ce qu'elle vise, lui proposer une définition liturgique semble osé et en même temps pertinent.

La création de l'homme tend à devenir, à partir du XVe siècle, autonome, c'est-à-dire qu'elle n'est plus co-création avec Dieu, mais elle devient pure création humaine soucieuse de rappeler l'autonomie de l'homme, de sa volonté et de son intelligence. Par conséquent, la *Radical Orthodoxy* se soucie beaucoup de la question culturelle, c'est même un point essentiel de sa réflexion. John Milbank utilise les œuvres d'Hamann et de Jacobi dont il retient « la défense et l'illustration de la Révélation qui passe par la reconnaissance langagière de la pensée »

(p. 87). C'est ici que la *Radical Orthodoxy* rejoint la post-modernité dont on ne sait pas trop si elle la récupère ou si elle la combat. La place de Derrida, notamment, est capitale pour le mouvement. Ce dernier prend au sérieux « les affirmations a-théologiques de la déconstruction – réduisant l'idée de révélation à un jeu de langage -, non pour y souscrire mais pour les inverser » (p. 97). La ressemblance entre les « déconstructivistes » et les nominalistes est d'ailleurs assez frappante sur la question du sens des mots. Sont-ce ces points communs qui ont permis l'émergence de cette nouvelle théologie ? Sommes-nous en ces temps post-derridéens revenus du côté de Duns Scot et de Guillaume d'Ockham ? C'est sans doute la place de l'écriture qui est l'enjeu le plus intéressant. L'écriture n'est-elle que trace, trace du feu de la Parole dont il s'agit de retrouver sous les cendres de l'écrit la vie vivante ? Ou bien est-elle l'origine même du langage (selon les thèses de Derrida exposées à la page 101-102). Nous sommes bien là au cœur de la petite « Trinité » théologique : Parole, Écriture, Corps ; la référence qu'Olivier-Thomas Vénard fait au « beau livre de François Martin, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Ecritures* » (p. 137) nous confirme que le débat entre les post-modernes et les Radicaux-Orthodoxes est bien l'actualité même de la pensée, en Occident tout au moins. Mais il faut reconnaître que c'est sur cette réflexion la plus intéressante que le texte devient le plus difficile et le chapitre « Une théologie de la culture » aurait mérité d'être présenté de manière plus pédagogique, tant il est essentiel aux enjeux de l'annonce de l'Évangile dans notre monde.

La remise en cause de la modernité par la *Radical Orthodoxy* touche tout le monde, y compris l'Église catholique quand elle a collaboré à la sécularisation. Ainsi Milbank écrit : « Depuis les réformes grégoriennes, l'Église catholique a sans doute sur-insisté sur le contrôle clérical d'un espace social spécifiquement 'spirituel', ce qui, comme l'affirme Charles Péguy, n'a laissé aux laïcs, marginalisés en tant que chrétiens, d'autres choix que d'inventer leur propre sphère d'opérations solidement 'séculières' » (p. 51).

Le propos est aussi de rétablir la dignité de la théologie : il faut « restaurer la théologie comme le *master discourse*, c'est-à-dire comme la logique ultime et structurante qui positionne toutes les autres disciplines telles que la philosophie et les sciences sociales, au lieu d'être positionnées par elles » (p. 36). Pour ce faire, les auteurs du mouvement n'hésitent pas à s'en prendre à tout ce que la philosophie et la théologie comptent d'important depuis 50 ans. Ce n'est pas seulement Derrida qui est visé, mais aussi Jean-Luc Marion et Michel Henry. C'est là que l'on se prend à la fois à sourire et à douter de la pertinence du mouvement. Adrian Pabst et Olivier-Thomas Vénard n'hésitent d'ailleurs pas à questionner leur ambition. Le premier met en doute l'origine de la décadence logée chez Scot et Ockham et pose la question de savoir si elle n'est pas inscrite à l'intérieur même du mouvement de la pensée des XIe, XIIe et XIIIe siècles. La pertinence de la réflexion de la *Radical Orthodoxy* est alors sérieusement ébranlée. Quant à Olivier-Thomas Vénard, il démontre avec compétence les ambiguïtés du mouvement qui est, selon lui, plus qu'une simple philosophie mais parfois moins qu'une théologie (notamment dans son lien à la Tradition et au Magistère).

Voilà donc un livre passionnant qui présente de manière à la fois enthousiaste



et critique un mouvement qui apporte un peu d'air frais en théologie.

Jean-Michel POTIN

Vie spirituelle et psychologie, Actes du Colloque du 28-29 novembre 2003 (Jean-Noël DUMONT, dir.), Le Collège supérieur, 17, rue Mazagran, 69007 Lyon, 2004, 218 p.

Le Colloque interdisciplinaire qui s'est tenu à Lyon au Collège supérieur fin novembre 2003 avait pour thème le *psychique et la vie spirituelle.* Trois questions étaient retenues : l'identité, la culpabilité et la conversion. Les actes du Colloque nous proposent après l'ouverture de Jean-Noël Dumont, dix conférences de haut niveau, avec également la transcription des débats, fort précieuse pour restituer la dynamique du Colloque comme élaboration collective.

A la lecture, l'impression qui se dégage est celle de la dissymétrie entre les approches des « psychistes » et celles théologiens. Du côté des « psychistes » (Tony Anatrella, Jacqueline Morel, Christine Lamothe, Vincent Laupies), nous sommes en présence d'exposés très élaborés et cohérents. Leur unité de fond tient à leur référentiel qui est la théorie de Freud dans sa teneur propre. Le souci dominant de ces exposés, tout en faisant droit à l'expérience spirituelle dans son originalité, est d'éviter la confusion entre le psychique et le spirituel. Or ce souci est tellement marqué qu'il est bien difficile pour le lecteur de trouver en quoi la vie psychique en elle-même comporte une ouverture à la vie spirituelle dont elle est indissociable comme un moment de l'accès au réel.

Du côté des théologiens, le souci dominant est celui du lien, le lien entre les personnes (communion, vie communautaire), le lien entre les différentes approches disciplinaires. Le vécu spirituel y est caractérisé par l'ouverture à la Parole de Dieu qui nous appelle et nous nomme de notre nom véritable (Denis Biju-Duval), par le passage du sentiment de culpabilité à la reconnaissance théologale du péché (Michel Demaison), par la pratique revisitée des *Exercices* ignatiens (Etienne Vetö). En se centrant sur la communion, les exposés théologiques dégagent l'unité et la dynamique interne des travaux du Colloque. Au fond, les théologiens tiennent leur rôle de témoins d'une sagesse accueillante et unificatrice. La lecture de ces Actes est fort stimulante pour continuer de travailler un dossier encore ouvert.

Jean-Claude SAGNE

Pedro RUBENS, **Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire**, Le Cerf (Cogitatio Fidei ; 235), Paris, 2004, 538 p. Préface de Christophe Théobald.

En publiant sa thèse, le Père Pedro Rubens, jésuite brésilien, professeur au Centre Sèvres et au Centre d'études supérieures de la compagnie à Belo Horizonte, nous livre une critériologie pour discerner la foi dans des contextes ambigus. Il s'arrête à trois courants religieux prégnants au Brésil, à savoir les communautés ecclésiales de base, le renouveau charismatique catholique, et les pentecôtismes, courants présentés et questionnés dans les premiers chapitres.

L'auteur propose ensuite de tirer quelques principes de discernement de la théologie de Paul Tillich, en raison de sa manière d'intégrer l'ambiguïté du croire comme expression de l'ambiguïté de la vie. Occasion d'un parcours très dense de la pensée de ce maître, qui donne vraiment

envie d'aller aux textes mêmes de *La dynamique de la foi, de la Théologie de la culture, de la Théologie systématique...* ou du *Courage d'être.*

Au lecteur courageux, l'auteur peut alors proposer une entrée dans la théologie fondamentale, où sont soulignées les quatre tensions propres à l'expérience herméneutique : entre parole et écriture, entre texte et action, entre tradition et utopie, entre référence et signification, pour parvenir à une épistémologie du croire qui tienne compte aussi bien de la question des sources de la révélation, de la médiation de l'expérience, de la contextualisation nécessaire de la foi, et du régime chrétien ouvert de la normativité.

L'analyse d'un contexte lointain invite à regarder avec des yeux neufs le contexte européen, à risquer nous aussi un approfondissement des fondements de la foi dans un monde marqué aussi bien par le pluralisme culturel que par la montée de l'islam.

Jean-Etienne LONG

Alain CUGNO, **La blessure amoureuse. Essai sur la liberté affective,** Le Seuil, Paris, 2004, 175 p.

Voilà un bel essai sur la passion amoureuse, qui ne sacrifie pas à la facilité, mais d'emblée se situe au plan métaphysique de l'origine, dans une perspective kiekegaardienne, c'est-à-dire dans la conscience de la solitude essentielle du sujet. À qui acceptera de le méditer – la première lecture pouvant s'avérer ardue, il apportera à la fois le témoignage d'un passage à la vie, et l'analyse profonde et spirituelle de l'enjeu de la passion, de sa vérité comme de ses pièges, qui ne peuvent être déjoués que de l'intérieur.

L'enjeu de la passion, c'est plus que sortir de l'ennui de l'existence, c'est pénétrer le sens de la vie, c'est découvrir en la vivant le lien de la personne aimée à son origine, et par retour, le lien de soi-même à son origine. C'est la médiation privilégiée, pour ne pas dire nécessaire, de cette rencontre avec l'origine indicible.

Le piège, c'est d'attendre de la personne aimée ce qu'elle ne peut donner, c'est la confondre avec l'origine, et lui demander le salut. Mais on ne sort du piège qu'en le traversant, en renouvelant jour après jour avec la même vérité la réponse d'amour qui n'exige pas de l'autre le même manque qu'on éprouve à son égard, mais qui offre sa pauvreté à la pauvreté de l'aimée.

Sans vouloir donner de conseils (l'auteur a souligné qu'ils n'ont de valeur pour nous qu'une fois que notre vie a pu leur donner un sens, donc toujours longtemps après), le philosophe se risque à analyser la passion malheureuse et à esquisser une voie d'ouverture à la vie, une voie de courage, courage d'espérer les possibles, courage de se risquer dans nos relations de toute notre présence.

L'ouvrage s'achève sur l'identification possible de l'origine avec le Dieu qui parle dans la révélation chrétienne et qui ouvre à la résurrection.

On signalera à côté de ce livre très dense la conférence très accessible de Timothy Radcliffe (ancien maître de l'Ordre des Prêcheurs) dans la Documentation Catholique du 2 janvier 2005 (n° 2327, p. 38-46) sur « Affectivité et Eucharistie » qui souligne la nécessité pour tout chrétien de sortir de l'insensibilité, d'entrer dans la vulnérabilité de la passion, pour que la chasteté ne soit pas le cadavre de l'amour, mais sa manifestation. Le don de soi manifesté par Jésus en sa Passion

et célébré dans l'eucharistie enseigne des voies pour faire de notre solitude une présence attentive aux autres, pour ouvrir notre cœur et partager nos amitiés, pour libérer les personnes... Voies d'une chasteté qui n'est pas réservée aux religieux, mais qui esquisse les lignes de l'amour chrétien.

Jean-Etienne LONG

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2005

Nom ....

Rue ....

Code postal .... Ville ....

Pays Votre numéro d'abonné(e)

	Ordinaire	Soutien
France	38,50 €	50 €
Etranger	45 €	60 €

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 7 €.

Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 2005 vous donne droit aux n°s 265-268.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
IBAN : FR09 2004 1010 0703 0387 8A03 843 BIC : PSSTFRPPLYO

Directeur de la publication : Michel Demaison – Imprimerie BRAILLY – 69564 ST GENIS LAVAL
Dépôt légal : 2217 – 3e trimestre 2005 – Commission paritaire : N° 0909 G 85935